GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA.

VOLUME TERZO.

1889.

ROMA.
TIPOGRAFIA DELLA R. ACCAD. DEI LINCEI
PROPRIETÀ DEL CAV. VINCENZO SALVIUCCI.

1889.

LA SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

Terzo Resoconto.

Il Consiglio direttivo della Società tenne adunanza dal 3 gennaio 1888 al 25 giugno 1889 dodici volte; in queste adunanze nonchè discutere degli interessi della Società e del modo di sempre meglio avviarla a raggiungere lo scopo che si propone, esso, fermo nell'idea fondamentale dello Statuto, che è quella di favorire in ogni modo gli studi orientali, non poteva lasciar passare inosservata una questione che tanto direttamente si riferisce all'Oriente, qual'è quella relativa al riordinamento dell'ex Collegio Asiatico di Napoli. A questo proposito nella seduta del 13 marzo 1889, dopo che il Presidente ebbe iniziata la discussione da lui proposta, il Consiglio decise che il Presidente stesso esponesse i voti della Società Asiatica a S. E. il Ministro della Pubblica Istruzione e alla Presidenza della Commissione per l'ordinamento del nuovo Istituto orientale a Napoli. Questi voti furono formulati nella seguente proposta.

SOCIETÀ
ASIATICA ITALIANA

Firenze 15 Marzo 1889.

A Sua Eccellenza il Ministro della Pubblica Istruzione e agli illustri Componenti la Commissione per l'ordinamento degli Studi nell'Istituto orientale di Napoli.

Il Consiglio della Società Asiatica italiana, istituzione che ho l'onore di presiedere, intenta al solo scopo di promuovere

in Italia gli studi orientali e le relazioni dell' Italia con l'Asia, credette conveniente di riunirsi in seduta straordinaria per formulare alcuni voti animati dal desiderio che la nuova istituzione prosperi feconda di utili e pratici risultati.

È opinione del Consiglio che convenga sopra tutto dare al nuovo Istituto orientale, un indirizzo pratico, non troppo diverso da quello che seguono altri Istituti simili di Vienna, di Berlino e di Parigi. Pur non s'intende che l'insegnamento abbia a ridursi ad un solo arido, povero e freddo esercizio di Lingue parlate in Oriente, ma che in alcun modo, con lo strumento principale della Lingua, esso dia pure, all'Italiano che viaggia in Oriente, un tale corredo di cognizioni storiche e geografiche sui paesi che egli visiterà, sui popoli che frequenterà, da metterlo in condizione di ritrovarsi facilmente in mezzo a qualsiasi consorzio orientale.

Il Consiglio della Società Asiatica riterrebbe cosa utile e provvida che oltre gli insegnamenti essenziali delle Lingue, nell'Istituto orientale, venisse affidato a tre persone competenti l'*incarico* di questi speciali insegnamenti complementari:

1° Geografia commerciale dell'Asia e della costa occidentale africana;

2° Storia civile e religiosa dell'India e dell'Asia orientale;

3° Storia civile e religiosa de'popoli di razza e di religione semitica.

Tra le lingue orientali da insegnarsi nel nuovo Istituto, il Consiglio della Società Asiatica esprime il voto perchè vengano prese in considerazione le seguenti:

1° Arabo moderno;
2° Persiano moderno;
3° Lingue dell'Abissinia;
4° Turco;
5° Hindostani;
6° Cinese;
7° Giapponese.

Ma se, per ragioni d'imperiosa economia si dovesse, pur troppo, limitare il numero di questi insegnamenti, il Consiglio opina che si abbia a dare, in ogni caso, la preferenza agli in-

segnamenti dell'Arabo, delle Lingue abissine, del Cinese e del Giapponese.

Il Consiglio crederebbe poi ancora utile che, i mezzi permettendolo, a pro specialmente dei viaggiatori italiani nell'Asia Centrale, venisse, per incarico, nell'Istituto orientale di Napoli, insegnato il Russo, e che, per i viaggiatori negli scali dell'Oriente, si insegnasse pure, per incarico, il Greco moderno.

Ogni allievo dell'Istituto orientale per ricevere il suo diploma in seguito ad un regolare esame dovrebbe attendere agli studi non meno di *tre anni* e studiare almeno due lingue orientali aventi fra loro qualche attinenza, come, per esempio, il Cinese ed il Giapponese — il Persiano e l'Hindostani — il Persiano ed il Turco — l'Arabo ed il Persiano — l'Arabo ed il Turco — l'Arabo e le lingue degli Abissini.

Per chi studia l'Arabo, il Persiano, il Turco e le Lingue dell'Abissinia dovrebbe essere obbligatoria la frequentazione del corso di Storia civile e religiosa de' popoli di razza o religione semitica; per chi studia l'Hindostani, il Cinese, il Giapponese, obbligatorio il corso di storia civile e religiosa dell'India, e dell'Asia orientale; obbligatorio per tutti gli alunni dell' Istituto orientale il corso di Geografia commerciale dell'Asia e dell'Africa occidentale.

Nel conferimento dei sussidii e delle borse di studio, che si ritiene abbiano a darsi in seguito ad esami di concorso tra giovani che abbiano dato miglior saggio del loro ingegno e dei loro studii nella Storia, nella Geografia, nella letteratura italiana e in alcuna lingua moderna, fa voto il Consiglio perchè ogni cattedra di Lingue orientali possa essere frequentata da un alunno sussidiato, di maniera che nessun insegnamento abbia mai a rimanere deserto.

Il Consiglio esprime finalmente il voto che il Direttore della Scuola di Lingue orientali venga eletto direttamente dal Ministro e che gli venga concesso in qualità di Segretario per la corrispondenza orientale, con ufficio di Bibliotecario ed Archivista, quel giovane orientalista che, per concorso, abbia mostrato di possedere già la conoscenza di un maggior numero di Lingue orientali. Tutte le Cattedre delle Lingue orientali nel-

l'Istituto dovrebbero esser conferite in seguito a concorso su parere favorevole di una Commissione composta di tre orientalisti designati dal Consiglio superiore della Pubblica Istruzione.

Questo parrebbe al Consiglio della Società asiatica che potesse essere lo schema più semplice di uno statuto per l'ordinamento degli studii nell'Istituto orientale di Napoli. Nell'incaricarmi di recarlo a conoscenza dell'E. V. e degli Illustri Componenti della Commissione costituita dall'E. V., vuole il Consiglio che si renda noto come, nel solo desiderio di agevolare possibilmente il lavoro della Commissione e per rispondere all'ufficio della propria istituzione, la Società Asiatica ha stimato opportuno di affidarmi tale incarico, il quale lietamente assumo con sincero e rispettoso desiderio che la Commissione possa trarne alcun profitto.

Col più profondo ossequio mi protesto dell' E. V. e della Eccelsa Commissione

Deviño
ANGELO DE GUBERNATIS.
Presidente della Società Asiatica Italiana [1].

Riguardo poi allo sviluppo della Società è da osservare che dell'esser privata di cinque socii ordinarii essa trovò compenso nell'ammissione di tredici socii nuovi; ond'è che mentre nell'anno decorso si contavano 146 socii ordinarii, nell'anno corrente la loro cifra potè salire a 154.

Fra i doni e i cambi pervenuti alla Società, e che sono registrati in fine di questo resoconto, merita speciale menzione quello di Sir Robert

---

[1] Sedendo poi il Presidente della Società quale uno de'Commissarii nel Comitato ordinatore del nuovo Istituto Orientale, propose ancora che alle lingue orientali sopra indicate fosse aggiunto l'armeno e la sua proposta venne approvata; tutte le altre lingue proposte dalla Società Asiatica per l'insegnamento furono accolte nel programma del nuovo Istituto, ad esclusione del russo, di cui non parve per ora urgente, contro il parere del Presidente della Società, la istituzione; al titolo generico delle *lingue di Abissinia* venne sostituito il titolo speciale della *lingua Amharica*. Venne accettato come obbligatorio l'insegnamento della geografia commerciale dell'Oriente, ma si esclusero, per ora, gli altri due insegnamenti della storia civile e religiosa dell'Asia.

Needham Cust, che offrì la collezione dell'*Imperial Gazetteer of India*, del Dott. W. Hunter.

Colla Società Khediviale di Geografia residente nel Cairo fu istituito lo scambio delle pubblicazioni.

Peculiare ragione del ritardo pel quale non fu ancora distribuita ai Socii e messa a conoscenza del pubblico la edizione greca dallo Stephanites e Ichnilates curata dal socio prof. V. Puntoni, fu il ricco e progressivo apparato critico che egli giudicava indispensabile al compimento della edizione. Il Consiglio spera che questo ritardo, che porterà pure un sovraccarico non lieve di spesa, proverà l'impegno col quale esso desidera provvedere alla serietà delle pubblicazioni.

Il Segretario
Prof. Girolamo Donati.

Consiglio Direttivo della Società Asiatica Italiana.

Conte Comm. Prof. Angelo De Gubernatis, *Presidente.*
Comm. Prof. Fausto Lasinio } *Vice-Presidenti*
Cav. Prof. Carlo Puini }
Cav. Prof. Dr. Ernesto Schiaparelli, *Segretario Generale.*
Prof. Dr. Girolamo Donati, *Segretario.*
Carlo Fasola, *Cassiere.*

Consiglieri.

S. E. Pietro di Cihacef.
Cav. Prof. Giovanni Tortoli, *Bibliotecario.*
Conte Prof. Dr. Bruto Teloni.
Prof. Dr. Vittorio Puntoni.
Prof. Francesco Scerbo, *Aggiunto al consiglio.*

Revisore dei conti.

Comm. Sebastiano Fenzi.

Elenco dei Socii onorarii e ordinarii della Società Asiatica Italiana.

Presidente onorario.

Comm. Prof. Michele Amari, Senatore del Regno.

Socii onorarii italiani.

Comm. Prof. Gaspare Gorresio, Senatore del Regno.
Comm. Prof. Graziadio Ascoli, Senatore del Regno.
Comm. Prof. Giovanni Flechia.
Comm. Prof. Fausto Lasinio.
Comm. Prof. Salvatore Cusa.
Comm. Prof. Emilio Teza.
Comm. Prof. Antelmo Severini.

Socii onorarii stranieri.

I. *Europei e Americani.*

Prof. Dr. Friederich Spiegel. Erlangen.
Sir Henry Rawlinson. Londra.
Prof. Gaston Maspero. Parigi.
Prof. James Legge. Oxford.
Prof. Dr. Albrecht Weber. Berlino.
Prof. Dr. W. D. Whitney. New-Haven, U. S. A.
Prof. Dr. Max Müller. Oxford.
Prof. Ernesto Rénan. Parigi.
Prof. Heinrich Brugsch-Pascià. Berlino.
Prof. Dr. Friederich Müller. Vienna.
Prof. Dr. Rudolf Roth. Tubinga.
S. E. Prof. Dr. Otto Böhtlingk. Jena.

II. *Asiatici.*

LEONZIO ALISHAN, Mekhitarista. Venezia.
Dott. DASTUR GIAMASPGI MINOCEHERGI, Sommo Sacerdote dei Parsi. Bombay.
Prof. BHANDARKAR. Puna.
RAGENDRALALA MITRA, Presidente della Società Asîatica. Calcutta.
SUMANGALA, Sommo Sacerdote dei Buddhisti. Colombo (Seilan).
Dr. GERSEN DE CUNHA. Bombay.
RAMA DASA SENA. Berhampur (Bengala).
RAGIA SURINDRO MOHUN TAGOR. Calcutta.
AHMED VEFIK PASCIÀ. Costantinopoli.
Prof. NEGÎB BÎSTANÎ. Bairût.
HORMUZO RASSAM. Persia.

Socii ordinarii.

1. ABDULLAH Bistany. Beirût. Siria.
2. ANCONA (Cav. Prof. Alessandro D'), R. Università. Pisa
3. ANCONA (Comm. Sansone D'), Senatore. Firenze.
4. ARDESHIR SOHRABJI DASTUR KAMDIUNA. Bombay.
5. BANG (W.) Dottore. Wesel.
6. BARONE (Giuseppe), Dottore in Lettere. Napoli.
7. BARROIL (Barone Giulio). Firenze.
8. BARZELLOTTI (Cav. Uff. Pier Luigi), Avvocato. Firenze.
9. BASSET (René), Professore. Algeri.
10. BELLELI (Lazzaro). Livorno.
11. BELTRAME (Comm. Giovanni), Direttore dell'Istit. Mazza. Verona.
12. BERTAGNI (Adolfo). Firenze.
13. BIBLIOTECA IMPERIALE. Berlino.
14. BIBLIOTECA MARUCELLIANA. Firenze.
15. BIBLIOTECA BRAIDENSE. Milano.
16. BIBLIOTECA NAZIONALE. Napoli.
17. BIBLIOTECA DEI CIVICI MUSEI. Perugia.

18. Biblioteca Imperiale. Pietroburgo.
19. Biblioteca di Strasburgo.
20. Biblioteca Nazionale. Torino.
21. Biblioteca Universitaria. Tubinga.
22. Biblioteca di S. Marco. Venezia.
23. Bihari-Lal-Gupta, Magistrato. Calcutta.
24. Birch (William John). Firenze.
25. Borsari (Ferdinando), Professore. Napoli.
26. Botti (Giuseppe), Professore. Spoleto.
27. Buonazia (Lupo), Professore. Napoli.
28. Bustani (Salomone R.). Beirût.
29. Caetani (Onorato, Duca di Sermoneta), Deputato al Parlamento Nazionale. Roma.
30. Cannizzaro (Tommaso). Messina.
31. Capone (Comm. Sen. Filippo) Magistrato. Milano.
32. Cardoso (Giovanni Feliciano Consalvo), Professore. Vizeu (Portogallo).
33. Casati (L.), Interprete presso la Legazione Italiana. Tokio (Giappone).
34. Casella (Cav. Giacomo Andrea), Tenente Colonnello.
35. Chefik Bey (M. le Colonel), Officier d'ordonnance de S. M. I., Officier de l'Osmanlié. Costantinopoli.
36. Chilovi (Cav. Desiderio), Prefetto della R. Biblioteca Nazionale Centrale. Firenze.
37. Chiossone (Edoardo). Tokio (Giappone).
38. Cihacef (S. E. Pietro di). Firenze.
39. Cimino (Francesco), Avvocato. Napoli.
40. Colizza (Giovanni), Professore. Roma.
41. Collegio-convitto della Querce. Firenze.
42. Consumi (Padre Stanislao), Direttore degli Studii nelle Scuole Pie. Firenze.
43. Corsini (Principe Don Tommaso), Senatore. Firenze.
44. Dei (Cav. Giunio). Roma.
45. Donati (Girolamo), Professore. Firenze.
46. Dos Remedios e Orta (Dott. Ascanio), Avvocato alla Corte Reale. Goa (India).
47. Falkiner (Miss Mary Percy). Nizza.

48. Fani (Abate Enrico), Professore. Firenze.
49. Fasola (Carlo). Firenze.
50. Fenzi (Comm. Sebastiano). Firenze.
51. Ferrigni De Gennaro (Americo), Professore. Napoli.
52. Framgi Rustamgi Yoshi, Superintendent of the general department Secretariat. Bombay (India).
53. Frick (Guglielmo), Libraio dell'Imp. e R. Corte. Vienna.
54. Gay (Teofilo), Professore. Roma.
55. Giaverilal Umyashankar Yaǵṅik, Segretario della Società Asiatica. Bombay (India).
56. Gibbara (Giuseppe), Professore. Bari.
57. Giussani (Carlo). Yokohama (Giappone).
58. Gower (Abele). Livorno.
59. Grancelli (Floriano). Dottore in Lettere. Verona.
60. Granzella (Adolfo), Imperial Maritime Customs. Newchwang (China).
61. Grossi (Vincenzo), Professore. Torino.
62. Guardabassi (Francesco), Professore. Perugia.
63. Gubernatis (Conte Comm. Angelo De), Professore. Firenze.
64. Gubernatis (Comm. Enrico De). Anversa.
65. Gubernatis (Cav. Michele De). Girgenti.
66. Guidi (Cav. Ignazio), Professore. Roma.
67. Harlez (Mons. C. De), Professore. Lovanio (Belgio).
68. Imbert (Duca Francesco). Catania.
69. Joachime (Giuseppe), Insegnante nella Scuola italiana. Beirût (Siria).
70. Kama (K. R.). Bombay (India).
71. Karolides (Paolo), Professore. Atene.
72. Kavi Raǵ Shyamal Das, Poeta laureato e Consigliere del Re. Udaipur. (India).
73. Kefalinòs (Andrea), Professore. Atene.
74. Kerbaker (Comm. Michele), Professore. Napoli.
75. Kiraly (Paolo), Professore. Deva (Ungheria).
76. Kminek-Szedlo (Cav. Giovanni), Libero Docente d'Egittologia. Bologna.
77. Lagumina (Sac. Bartolommeo), Professore. Palermo.

78. Landberg (Conte Carlo). Stoccolma.
79. Lattes (Cav. Elia), Professore. Milano.
80. Lesouef (A.). Parigi.
81. Leva (Comm. Giuseppe De), Professore. Padova.
82. Levantini-Pieroni (Giuseppe), Professore. Firenze.
83. Loescher (Cav. Ermanno), Libraio-editore. Torino.
84. Lovatelli (Contessa Ersilia), Socia dell'Accademia dei Lincei. Roma.
85. Lumbroso (Giulio). Firenze.
86. Marazzi (Nob. Antonio). Milano.
87. Marcelli (Conte Federico Nicola). Firenze.
88. Marre (Cav. Aristide), Professore. Parigi.
89. Martini (Giuseppe), Avvocato. Lodi.
90. Mechitaristi (Congregazione dei), San Lazzaro. Venezia.
91. Melikoff (Contessa Emma Loris De). Montecatini.
92. Mencarini (I.), Oficial de Administracion a duanas imperiales. China.
93. Merx (Adalberto), Professore. Heidelberg.
94. Messedaglia (G. Bey), Colonnello nell'esercito egiziano. Korosko (Nubia).
95. Ministero d'agricoltura e commercio. Roma.
96. Modigliani (Dott. Elio). Firenze.
97. Modona (Lionello), Sottobibliotecario. Parma.
98. Moncada (Cav. Carlo Crispo). Palermo.
99. Morandi (Federico), Professore. Costantinopoli.
100. Morici (Giuseppe). Pesaro.
101. Nedjed Effendi (S. E. Caziarka), Presidente della Corte Suprema. Costantinopoli.
102. Nobili (Comm. Avv. Niccolò). Firenze.
103. Nocentini (Lodovico). Firenze.
104. Papa (Pasquale), Professore. Firenze.
105. Paternò (Eman.), Prof., Rettore dell'Università. Palermo.
106. Pavolini (Paolo Emilio), Professore. Pontedera.
107. Perina (Dott. Efigenio), Professore. Verona.
108. Perreau (Cav. Uff. Pietro), Professore.
109. Peruzzi (Comm. Ubaldino), Deputato. Firenze.
110. Pizzi (Cav. Dott. Italo), Professore. Torino.

111. Poli (G. D.), Custom House. Shanghai (Cina).
112. Pozzolini (Gesualda). Firenze.
113. Pramod Kumar Tagor. Calcutta.
114. Prefetto della Provincia di Firenze.
115. Puini (Cav. Carlo), Professore. Firenze.
116. Pullè (Conte Francesco Lorenzo), Professore. Pisa.
117. Puntoni (Dott. Vittorio), Professore. Pisa.
118. Ricci (March. Matteo), Presidente del Circolo Filologico. Firenze.
119. Roux (Cav. Amedeo), École par Brout Vernet. Allier (Francia).
120. Salinas (Cav. Antonino), Professore. Palermo.
121. Scaglioni (Luigi), Professore. Palermo.
122. Scerbo (Francesco). Firenze.
123. Schefer (Carlo), Professore. Parigi.
124. Schiaparelli (Cav. Celestino), Professore. Roma.
125. Schiaparelli (Cav. Ernesto), Professore. Firenze.
126. Schiaparelli (Comm. G. V.), Professore. Milano.
127. Schiaparelli (Comm. Luigi), Professore. Torino.
128. Silvagni (Luigi). Forlì.
129. Socin (Alberto), Professore. Tubinga.
130. Sommier (Cav. Stéphen). Firenze.
131. Soulier (Enrico). Roma.
132. Starrabba (Barone Raffaele). Palermo.
133. Stefàni (Calogero De), R. Ispettore degli Scavi e Monumenti. Sciacca.
134. Strange (Guy Le). Parigi.
135. Tagliabue (Antonio), Professore. Napoli.
136. Teloni (Conte Dott. Bruto), Professore. Firenze.
137. Tem (Pietro), Consolato italiano (Cina).
138. Temple (R. C.), Capitano. Londra.
139. Tiberii (O). Custom Service. Ningpo. (Cina).
140. Tiele (Dott. C. P.), Professore. Leida (Olanda).
141. Torrigiani (March. Pietro), Senatore del Regno, Sindaco di Firenze.
142. Tortoli (Cav. Uff. Giovanni), Accademico della Crusca. Firenze.

143. TRAVALI (Dott Giuseppe), Sotto-Archivista di Stato. Palermo.
144. TREZZA (Cav. Uff. Gaetano), Professore. Firenze.
145. VACCHIERI (Carlo), Ufficio del Porto. Alessandria d'Egitto.
146. VAĠESHANKAR GAVARISHANKAR, Assistente al Divano. Bhaunagar, Kathiavar (India).
147. VALENZIANI (Comm. Avv. Carlo), Professore. Roma.
148. VEDOVA (Giuseppe Della), Professore e Segretario della Società Geografica Italiana. Roma.
149. VERNON (Leroy M.). Roma.
150. VINCENTIIS (Cav. Gherardo De), Professore. Napoli.
151. WERDMUELLER VAN ELGG. (P. A. C. H. I. A.), ex-Ufficiale dell'esercito delle Indie Neerlandesi. Pasoeroean. (Giava).
152. WILHELM (Dott. Eugenio). Jena (Germania).
153. YULE (Enrico), Colonnello, Presidente della Società Asiatica. Londra.
154. ZEIDAN (George), Collaborateur du *Moctatif*. Cairo.

Opere pervenute in dono alla Società Asiatica.

1. A. MOUILLETAUX DE BERNIÈRES. *Leçons progressives pour l'étude du Chinois parlé et écrit*. Peking, 1886.
2. W. HUNTER. *Imperial Gazetteer of India*. Vol.I-XIV. London, Trübner.
3. *Bulletin de la Société Khédiviale de Géographie*. Le Caire, 1888-89.
   La Société Khédiviale de Géographie. Notice. Le Caire. 1883.
4. G. DONATI. *Maestri e scolari nell'India brahmanica*. Firenze, Lemonnier, 1888.
5. F. SCERBO. *Grammatica della lingua ebraica*. Firenze, Lemonnier, 1888.
6. J. LEGGE. *Christianity in China*. London, 1888.
7. *Festgruss an Otto von Böhtlingk*. Stuttgart, 1888.
8. *Encyclopédie arabe*. Beirût, 1887.

9. B. Hall Chamberlain. *Eigo henkau itiran* (Grammatica della lingua inglese ad uso dei Giapponesi). Yokohama, 1880, Vol. 2

10. Id. *Nipon shobunten* (Grammatica giapponese in giapponese). Yokohama, 1888, Vol. I.

11. H. A. Giles. *Chuang Tzŭ: Mystic moralist and Social Reformer*. London, Quaritsch, 1889.

12. *Journal of the American Oriental Society*. Thirteenth Volume, New-Haven, 1889.

MUSEO INDIANO

L'importanza di questa istituzione, oltrechè dai doni che costantemente ad essa pervengono, è confermata dal progressivo aumentare dei visitatori nei giorni di mercoledì e sabato, in cui è aperta al pubblico: il loro numero dal gennaio al maggio salì in quest'anno ad oltre un migliaio.

Fra i doni pervenuti sono da segnalare una scacchiera in avorio (vedi num. 8) della defunta Signora M. Mignaty; una splendida coppa d'argento finamente cesellata a rilievo, e una piccola profumiera cesellata, ambedue donate da S. A. il Re di Cutch.

Fra i Socii benemeriti del Museo è da ricordare specialmente Sir Robert Needham Cust, il quale, oltre la Collezione dell'*Imperial Gazetteer of India*, inviò in dono anche la splendida raccolta dell'*Archaeological Survey of India.*

Il Direttore del Museo contribuì al suo incremento donando alcuni oggetti che compariscono nella nota seguente.

A maggior comodo dei visitatori che non posseggono il Catalogo a stampa, fu determinato di apporre le relative indicazioni ai singoli oggetti, e questo lavoro è presso al suo compimento.

Il Conservatore
Prof. Girolamo Donati

Nota degli oggetti pervenuti in dono al Museo Indiano.

1. Collana di diaspro usata nel Kashmir. (Dono del Direttore).
2. Incisione eseguita in Firenze nel 1806, rappresentante il sepolcro dell'Imperatore Akbar a Secundrié nell'Indostan (Id.).
3. Incisione eseguita in Firenze nel 1806, rappresentante il sepolcro dell'Imper. Shere Shah a Lasseram nel Bengala. (Id.).

4. Quattro vedute dell'India colorate a seppia del pittore Gherardi verso l'anno 1835 (Dono del Direttore).

5. Una antica cassetta in legno, riccamente intagliata, di Bombay, donata dal Direttore (Id.).

6. Parecchi avorii scolpiti rappresentanti scene erotiche della vita di Krishna, già appartenuti al trono del Re di Tangiore (Id.).

7. Due rappresentazioni di scene di caccia indo-persiana, su lacca (Id.).

8. Grande scacchiera d'avorio a forma di libro contenente tre scatole da giuoco: i pezzi sono d'avorio, ebano e bosso (Dono della Signora Margherita Albana Mignaty).

9. Ventotto figurine rappresentanti tipi e costumi dravidiani (Dono del Cav. G. Mignaty).

10. Modello di palanchino di Madras (Id.).

11. Modello di carro tirato da buoi, di Madras (Id.).

12. Maschera singalese in legno (Dono del Sig. Carlo Hagenbeck).

13. Porta uova formato con un uovo di struzzo (Dono di S. A. il Re di Cutch).

14. Vaso d'argento riccamente cesellato (Id.).

15. Piccola profumiera d'argento (Id.).

16. Armi riccamente cesellate (Id.).

17. Stoffe diverse (Id.).

18. Due vasi (Id.).

17. Antico calamaio indo-persiano, in metallo dorato (Id.).

NOTA DEI DONI FATTI DA SUA ALTEZZA IL RE DI DHARAMPORE.

1. Armlets of Palm leaves.
2. Grass necklace double & single.
3. Armlets of Palm leaves simple & woven.
4. Bangles of Palm leaves small & large.
5. Ring of Palm leaves.
6. Necklace of glass beads.
7. Id. id.
8. Armlets of Brass.
9. Id. id.
10. Tin earring.
11. Anklets (Brass).

12. Armlets (Brass).
1. Wooden Armlets.
1. Gun.
1. Arrow.
1. Bow & Arrows.
1. Armlet of Palm leaves.
2. Id. Id.
3. Bangle of Palm leaves.
4. Ring of Palm leaves.
5. Brass Armlets.
6. Brass Armlets.
7. Brass Anklets.
8. Brass Armlets.
9. Wooden Armlets.
10. Grass Armlets.
11. Necklace of glass beads.
12. Id. id.
13. Earrings.
14. Armlets of Brass.

NOTA DEI DONI
FATTI DAL MAHARAUL SHRI PRATAPSINGJI GULABSINGJI RAJAH
DI BANSDA.

1. Bodice.
2. Bodice.
3. Odhani.
4. Turban (Pagri).
5. Sarree.
6. Bangles.
7. Bangles.
8. Earring.
9. Brass rings.
10. Rosaries of glass beads.
11. Rosary of glass beads.
12. Langot.

Patroni del Museo Indiano [1].

1. Sua Maestà DON PEDRO D'ALCANTARA, Imperatore del Brasile.
2. Sua Altezza il RE DI GIUNAGAR.
3. Sua Altezza il RE DI BHAUNAGAR.
4. Sua Altezza il RE DI TRAVANCOR.

---

[1] Sono patroni tutti que'signori che abbiano fatto al Museo un dono da 500 a 1000 lire. Alcuni de'nominati furono accolti tra i patroni per l'ospitalità usata al fondatore del Museo Indiano nel suo soggiorno nell'India.

5. Sua Altezza il Re di Udaipur.
6. Sua Altezza il Re del Kashmir.
7. Sua Altezza il Nizam di Haiderabad.
8. Sua Altezza il Re di Tipperah.
9. Sua Altezza il Nawab Ahsanullah di Dacca.
10. Ragia Comm. Surindro Mohun Tagor. Calcutta.
11. Baronet Sir William Wedderburn. Bombay.
12. M. W. B. Mulock Esq. Collector. Surat.
13. Dott. Cav. Gerson da Cunha. Bombay.
14. Conte Alessandro Albiani. Pietrasanta.
15. Dastur dott. Giamaspgi Minocehergi Giamasp-Asana. Bombay.
16. Dastur Khorsedgi Begiangi. Bombay.
17. Sir Dinshaw Manokgi Petit. Bombay.
18. Nanabhoy B. Gigibhoy. Bombay.
19. Giamsetgi Nosservangi Petit. Bombay.
20. Kovasgi Dinshaw. Aden.
21. Dhangibhoy Framgi Patel. Bombay.
22. Framgi Nosservangi Patel.
23. Baronetto Sir Giamsetgi Gigibhoy. Bombay.
24. Behramgi Dadabhoy Keranvalla. Bombay.
25. Dadabhoy Nosservangi. Bombay.
26. Gialbhoy Ardeshir Shet. Bombay.
27. Nosservangi Manokgi Petit. Bombay.
28. Nosservangi Gehangir Wadia. Bombay.
29. Gehanghirgi Nosservangi Mody. Bombay.
30. Comm. Ernesto Rossi. Firenze.
31. Comm. Giov. Temple Leader. Firenze.
32. Cav. Federico Wagnière. Firenze.
33. Signor Amilcare Ancona. Milano.
34. Rama Dasa Sena. Behrampur.
35. Comm. J. H. Rivett. Carnac. Allahabad.
36. Conte Comm. Geza Kuun. Maros. Nemethi.
37. Signora Margherita Albana Mignaty.

Socii benemeriti [1].

1. Sua Eccellenza Lord REAY, Governatore di Bombay.
2. Sir WILLIAM WORDSWORTH. Bombay.
3. Cav. EDOARDO TYRREL LEITH. Bombay.
4. FIROZSHAV M. MEHTA. Bombay.
5. HORMUSGI ARDESHIR HORMUSGI. Wadia. Bombay.
6. DARGIVANDAS MADHAVDAS. Bombay.
7. HORMUSGI BOMANGI GIGIBHOY. Bombay.
8. DADABHOY BOMANGI GIGIBHOY. Bombay.
9. Onorevole KASINATH TELANG. Bombay.
10. GIAMSETGI N. TATA. Bombay.
11. KOVASGI GEHANGHIR READYMONEY. Bombay.
12. Sua Altezza il PRINCIPE DI PALITANA.
13. Barone GIORGIO ENRICO LEVI. Firenze.
14. ADOLFO SCANDER dei Baroni LEVI. Firenze.
15. ANGELO DI SETTIMIO MODIGLIANI. Firenze.
16. S. A. il RE DI KUTCH.
17. S. A. il RAJAH DI DHARAMPORE.
18. S. A. il RAJAH DI BANSDA.
19. PESTANJI DINSHAW di Aden, residente a Zanzibar.

[1] Figurano tra i benemeriti quelli che concorsero al Museo con doni di circa trecento lire, o agevolarono in alcun modo la creazione del Museo.

MEMORIE

DANTE E L'INDIA

Dante nomina nel suo poema, ma particolarmente nella cantica del Purgatorio, l'India, gli Indi, il fiume Gange, il legno indico, e gli alberi dei boschi indiani che intrecciano in alto i loro rami. Il suo pensiero si è richiamato con frequenti immagini a quella regione meravigliosa e piena di portenti. Più che ogni altra regione orientale, l'India ha dunque colpito, con le sue remote meraviglie, la mente del poeta, il quale, nell'immaginare l'Oriente, vedeva sorgere il sole dal Gange. Ma questa predilezione ch'egli sembra avere dimostrata per la regione indiana, non darebbe forse qui motivo di speciale discorso, se non si potesse pure aggiungere che Dante collocò il suo Purgatorio in un'isola indiana.

Ora è questa dimostrazione ch'io spero di poter fare qui brevemente.

Richiamiamoci, anzi tutto, alla mente la forma ed il luogo del Purgatorio Dantesco.

Dante lo colloca in un'isola remota dell'altro emisfero. Pietro di Dante annota: « Mons et locus Purgatorii dicitur esse Mons Libanus in Oriente, in regione Phoenices, juxta Medos et Damascum. *Vel secundum Isidorum, est in alio emisphaerio, sive orbe in cuius summitate est Paradisus Terrestris* ».

Verso la metà del secolo decimosesto, Pier Francesco Giambullari tenne un ragionamento, erudito nel tempo suo, ove discorse con molte parole « Del sito del Purgatorio ». Il tema gli parve nuovo, e però egli imprese a trattarlo; ma, in verità,

pre conchiudere assai poco. Udiamo, in ogni modo, i suoi argomenti. « Se a più chiara dimostrazione del luogo che è presupposto dallo autore, io mi farò alquanto lontano, scusimi la qualità della cosa che lo ricerca, per la invecchiata credenza di tanti scrittori e Greci e Latini, che, negando al tutto gli Antipodi, ci hanno posto questo Mondo in una sola parte abitato. Affermando più del dovere che i duoi estremi di quello sono la metà dell'anno vestiti di continove tenebre; et hanno i freddi tanto eccessivi, che la natura de' viventi non gli può sopportare in guisa alcuna. Et che la parte del mezzo è continovamente abbruciata da un calore tanto intenso e da uno ardore sì smisurato, che sofferir non lo puote vivente alcuno. Cose, per quanto mostra l'esperienza, tutte false, tutte erronee, tutte bugie, nate da la poca cognizione, che gli antichi avevano del Mondo. Non sappiamo noi per tanti che vivono, che sotto lo Equinoziale e nella stessa loro zona torrida, non solamente è abitazione comoda ed atta alla vita umana; ma vi sono ancora gli ampissimi Regni di Gumbra, di Ginega, di Melli, di Orguena, del Presto Janni, di Melinda, di Ceila, di Colicut, di Summotra, di Porne, e, nel nuovo Mondo, una gran parte di essa America? Abitasi adunque la Terra per tutto, e per tutto fa lume il sole. Il che ben dovette conoscere il Poeta nostro, avvegna che, per non contrapporsi alla opinione comune della età sua, non avendo come noi altri la esperienza in favore, non ardisse forse manifestarlo con altro modo che col fingere in quello altro Emisperio il suo Purgatorio, nel quale allegoricamente insegna egli mondarsi da' vizî alle anime de' viventi e non a quelle de' morti del Purgatorio, delle quali tanto è ancora il disparere tra' sacri Dottori, che mal si puote sin qui assegnarli un luogo certo e determinato, con ciò sia che Ugo da San Vittore lo ponga tra' vivi e negli stessi luoghi dove l'anime avranno peccato; San Tommaso, nella XXI del quarto, ci assegna due Purgatorii: l'uno comune e questo sotto terra, congiunto con lo inferno; l'altro particolare *sopra la terra*, e a beneplacito di esso Dio. Agrippa lo universalissimo, narra de lo spaventoso monte di Norvegia, lungi dal quale, per lo spazio di un miglio, si sentono le strida e le urla orribilis-

sime; si veggono le forme paurosissime, e si toccano le due fontane insopportabilissime, per il caldo l'una e l'altra pel freddo, che continovamente da quella montagna, l'una a l'altra vicina, versano e scorrono.

Nè voglio a questo proposito ragionarvi del doloroso Monte di Scozia, de la spelonca di Patrizio, de le navigazioni di Brandano e de le maraviglie di Sasso Grammatico; il quale descrive, nella sua Danica, il Palazzo orribile di Geruto, e la carcere spaventosa di Ugartiloco, luoghi tutti di questo mondo, ma deputati od a carcere, od a tormento e delle anime e degli spiriti. In fra tante e sì varie opinioni, il dottissimo Poeta nostro, senza manifestamente contradirne alcuna, pose il suo Purgatorio in quello altro Emisperio. Nel più alto punto di questa Palla, dove e' pose il Monte Sion, tenne fermo un pie' delle seste, et allargando l'altro per novanta gradi, girò un cerchio che gli divise tutta la Palla in duoi Emisperii, cioè mezze palle, e gli servì parte per Orizzonte, tra l'una e l'altra, chiamando nostro Emisperio la mezza palla di Sion e l'altra mezza, opposta a questo, Emisperio del Purgatorio. Imperò che e' si aveva immaginato che questi duoi monti fossero talmente opposti l'uno a l'altro, che Lucifero, nel mezzo di amendue, collocato ritto nel Centro dello Universo, ne avesse a piombo l'uno sopra il capo e questo fosse il monte Sion, e l'altro che è quello del Purgatorio, sopra le piante de' piedi. Il che manifesta egli stesso nel quarto canto del Purgatorio, ma, per altra via, dicendo:

Come ciò sia, se'l vuoi poter pensare,
  Dentro raccolto, imagina Sion
  Con questo Monte in su la Terra stare,
Sì che amendue hanno un solo Orizon
  Et diversi Emisperii ».

Il Giambullari non ci dice nulla di più per fissarci il luogo preciso del Purgatorio; e, dal tempo del Giambullari fino a noi, non mi consta che la questione siasi molto più chiarita.

Riprendiamola dunque da capo e seguitiamo, anzi tutto, il testo della *Divina Commedia*, per formarci un'idea precisa del monte del Purgatorio, secondo il concepimento Dantesco.

Nell'ultimo canto dell'*Inferno*, ci si dà la ragione del formarsi di quell'alto monte circondato dalle acque e sfidante il cielo, per la caduta di Lucifero precipitato nell'abisso infernale: In tal modo il monte sacro è messo in diretta relazione con la regione sotterranea abitata dai Demonii.

Da questa parte cadde giù dal Cielo,
Et la Terra che pria di quà si sporse,
Per paura di lui fè del Mar velo;
E venne a l'Emisperio nostro, e forse
Per fuggir lui, lasciò quel luogo vuoto
Quella che appar di quà e su ricorse.

Il monte altissimo è nell'emisfero australe, e di là soltanto si vedono le quattro stelle del polo antartico:

Io mi volsi a man destra, e posi mente
All'altro polo, e vidi quattro stelle
Non viste mai fuor ch'alla prima gente.

Adamo ed Eva, essendo al Paradiso Terrestre, poterono vedere quelle stelle; cacciati dal Paradiso, non le videro più. Dobbiamo dunque immaginare con Dante che il Paradiso Terrestre si trovasse in una isola dell'emisfero australe, *in lontane acque* (canto VII), e che, abbandonata dai primi nostri beati parenti, l'isola rimanesse deserta [1]. Le acque intorno all'isola del *Purgatorio* non sono navigate da uomini:

Venimmo poi in sul lito diserto,
Che mai non vide navicar sue acque
Uom, che di ritornar sia poscia esperto.

---

[1] Anche, nelle antiche credenze degli Egiziani, il Paradiso, a quanto pare, figuravasi in una isola. E forse la terra di Punt ricordata in un papiro della XII^{a} dinastia, come l'*isola divina* che Diodoro pone contro l'Arabia felice, non è altro che la meravigliosa isola di Seilan. Veggasi in proposito un dotto scritto del padre Cesare De Cara, nel quaderno del 20 ottobre 1888 della *Civiltà Cattolica* intitolato: *Gli Hyksos o Re pastori di Egitto*. Le informazioni che troviamo in questo scritto combinano con le nozioni principali che si hanno intorno alla Tabropana; onde non dubitiamo che il nostro eruditissimo amico, dopo la lettura di queste pagine, modificherà alquanto la sua conclusione intorno alla terra di Punt, ch'egli, dietro la guida del Golenischeff, ha così bene descritta.

E affacciandosi il poeta alla parte ove si alza la montagna del Purgatorio (canto III), gli appare

. . . . poggio
Che inverso il ciel più alto si dislaga.

e poco più oltre (canto IV) aggiunge che la cima del monte, sospeso quasi a perpendicolo, va a perdersi nel cielo:

Lo sommo er'alto che vincea la vista,
E la costa superba più assai,
Che da mezzo quadrante al centro lista.

Trovandosi nell'altro emisfero, Dante si stupisce che l'ombra cada da una parte diversa che nel nostro:

Gli occhi prima drizzai a' bassi liti:
Poscia gli alzai al Sole, ed ammirava
Che da sinistra n'eravam feriti.

Onde, in breve, ne avrà le beffe di Belacqua, che gli domanderà con ischerno:

Hai ben veduto come il sole
Dall'omero sinistro il carro mena?

Virgilio gli spiega il singolare fenomeno, con queste parole:

Come ciò sia, se 'l vuoi poter pensare,
Dentro raccolto immagina Siòn
Con questo monte in su la terra stare,
Sì ch'amendue hanno un solo orizòn
E diversi emisperi; onde la strada,
Che mal non seppe carreggiar Fetón,
Vedrai com'a costui convien che vada
Dall'un, quando a colui dall'altro fianco.

Il Monte del Purgatorio si figura dunque agli antipodi di Gerusalemme. Dante si dichiara pago della spiegazione e soggiunge:

Certo, Maestro mio, diss' io, unquanco
Non vidi chiaro, sì com' or discerno
Là dove lo mio ingegno parea manco.

Chè 'l mezzo cerchio del moto superno,
  Che si chiama Equatore in alcun'arte,
  E che sempre riman tra 'l sole e 'l verno,
Per la ragion che di', quinci si parte
  Verso settentrion, quanto gli Ebrei
  Vedevan lui verso la calda parte.
Ma s' a te piace, volentier saprei
  Quanto avemo d'andar; che 'l poggio sale
  Più che salir non posson gli occhi miei.

La prateria che si trova a mezzo il monte del Purgatorio suggerisce a Dante una comparazione attinta da oggetti naturali indiani:

Oro ed argento fino e cocco e biacca,
  Indico legno lucido e sereno,
  Fresco smeraldo in l'ora che si fiacca,
Dall'erba e dalli fior dentro a quel seno
  Posti, ciascun saria di color vinto,
  Come dal suo maggiore è vinto il meno.

La Luna a mezza notte corre il cielo sopra il monte del Purgatorio, quando a Roma si vede calare il sole verso la Corsica e la Sardegna:

La Luna, quasi a mezza notte tarda,
  Facea le stelle a noi parer più rade,
  Fatta com'un secchione che tutt'arda;
E correa contra il ciel, per quelle strade
  Che il Sole infiamma allor che quel da Roma
  Tra' Sardi e Corsi il vede quando cade.

Nelle parti più alte del monte del Purgatorio, non succede alcuna alterazione atmosferica, nè mutazione di suolo:

non pioggia, non grano, non neve,
  Non rugiada, non brina più su cade,
  Che la scaletta de' tre gradi breve.
Nuvole spesse non paion, nè rade,
  Nè corruscar, nè figlia di Taumante
  Che di là cangia sovente contrade.
Secco vapor non surge più avante
  Ch' al sommo de' tre gradi ch' io parlai,
  Ov' ha il vicario di Pietro le piante.

Trema forse più giù poco od assai;
  Ma, per vento che in terra si nasconde,
  Non so come, quassù non tremò mai.

Il monte, verso la cima, ha alberi meravigliosi:

Ma tosto ruppe le dolci ragioni
  Un alber che trovammo in mezza strada
  Con pomi a odorar soavi e buoni.
E come abete in alto si digrada
  Di ramo in ramo, così quello in giuso;
  Cred' io perchè persona su non vada.
Dal lato, onde il cammin nostro era chiuso
  Cadea dall'alta roccia un liquor chiaro,
  E si spandeva per le foglie suso.

Quando a Gerusalemme, ove Cristo è morto, il sole nasce, quando sul Gange è la nona ora del giorno, al monte del Purgatorio il sole tramonta:

Siccome quando 'i primi raggi vibra
  Là dove il suo Fattore il sangue sparse,
  Cadendo Ibero sotto l'alta Libra,
E l'onde in Gange da nona riarse,
  Si stava il Sole; onde 'l giorno sen giva,
  Quando l'Angel di Dio lieto ci apparse.

In cima del Monte del Purgatorio finalmente si trova un mirabile giardino, il Paradiso Terrestre, dal quale si dipartono due fiumi mirabili. La selva del Paradiso è assai fitta, alta, ramosa, fronzuta, oscura e, per la colpa di Eva, rimasta *vuota* (canto 32°) per la quale non penetra nè raggio di sole, nè raggio di luna. Il mondo favoleggiato dagli antichi poeti nell'età dell'oro, è il Paradiso Terrestre:

Quelli ch' anticamente poetaro
  L'età dell'oro e suo stato felice,
  Forse in Parnaso esto loco sognaro.
Qui fu innocente l'umana radice,
  Qui primavera sempre ed ogni frutto;
  Nettare è questo di che ciascun dice.

E l'albero di Adamo richiama a Dante particolarmente l'immagine degli alberi indiani, come la *ficus religiosa,* la *ficus*

indica, che propagano e dilatano in modo gigantesco i loro rami, spesso disadorni di fronda:

Io senti' mormorare a tutti: Adamo
Poi cerchiâro una Pianta dispogliata
Di fiori e d'altra fronda in ciascun ramo.
La chioma sua, che tanto si dilata
Più quanto più è su, fôra dagl' Indi
Ne' boschi lor per altezza ammirata.

Tale è la rappresentazione fisica del monte del Purgatorio, figurata con le proprie parole di Dante.

Posto che non sia più alcun dubbio che Dante collocasse il Purgatorio in una isola, creduta deserta, agli antipodi di Gerusalemme, non mi pare ora che occorra molta fatica a discoprire che una tale isola, secondo la mente di Dante, doveva essere la terra sacra di Seilan.

Quest'isola che il così detto Ponte d'Adamo separa dall'India meridionale, e sopra la quale s'inalza come un gigante il così detto Picco d'Adamo, creduto, se bene non sia, la più alta punta di quella regione equinoziale, a motivo della sua maggiore eminenza dal piano, è sacra in più modi; agli Indù, che vi avevano immaginata la regione infernale, il regno de' serpenti, l'impero di Râvana, il ricco e potente re de' demonî, venerato lungo tempo nell'isola come un Dio della ricchezza, come un Plutone ed un Pluto, sconfitto più tardi dalla potenza dell'eroe brahmanico Râma; ai Buddhisti che fanno predicar lungamente Buddha ai piedi di un albero gigantesco di *ficus religiosa*, e mostrano ancora sul picco d'Adamo l'orma che vi lasciò il piede del santo pellegrino; agli Arabi, che si trasferirono nell'isola di Seilan, assai prima di Maometto, e collocarono il Paradiso Terrestre in quell'isola, e diedero il nome di Picco d'Adamo al monte sul quale Adamo felice abitò; e l'impronta del piede d'Adamo è spiegata dall'indugio ch' ei fece sulla cima del monte, quando, discacciato dal Paradiso Terrestre, prima di staccarsene volle àncora contemplarlo una volta; nel toglierlo poi dalla terra di Seilan, perchè Adamo non avesse più la tentazione e possibilità di tornare al Paradiso Terrestre, l'Angelo diede una spinta col piede alla terra,

e così nacque un'isola che rimase per lungo tempo deserta. Ai Cristiani detti di San Tommaso l'Isola di Seilan è sacra ancora, poichè essi pretendono che il Santo Apostolo vi abbia predicato e compiuti alcuni de' suoi miracoli più belli. È noto poi che al nome sanscrito di Seilan, Sinhâladvîpa, corrotto in Selendiva e Selendippo, o Serendippo si riferiscono numerose leggende e storielle medievali che arricchirono, pel tramite musulmano, la letteratura popolare di parecchie tradizioni meravigliose. Con questa nozione, che si può dir veramente generale, nell'antichità e nel medio-evo, intorno al carattere sacro e mirabile dell'isola di Seilan, dominata da un gran monte, che ha sempre colpito la immaginazione de' navigatori nell' Oceano Indiano, non è strano che Dante, dopo avere indicato Gerusalemme come primo punto fisso al suo viaggio fantastico, all'uscir dell'Inferno, immaginasse il Purgatorio come un monte che si ergeva ai creduti antipodi di Gerusalemme, in una regione come Seilan che nel suo seno celava un Inferno ed ogni maniera di gemme e di tesori, e sopra la quale come un alto trono ed un sublime profumato altare, la tradizione orientale aveva collocato l'Eden dei primi viventi.

Secondo la proiezione de' varî mappamondi disegnati sopra le nozioni degli antichi geografi greci, a incominciare da Ecateo, Erodoto, Dicearco, Ipparco, Eratostene, venendo fino a Tolomeo, l'India appare sempre all'estremo confine della terra; ed, all'estremità di essa, vedesi, per lo più, figurata l'isola Taprobane, il nome greco che risponde all'antico nome sanscrito di Tamraparnî dato all'isola di Seilan; e, nel secondo secolo dell'êra volgare, dura la stessa rappresentazione dell'India e dell'isola Taprobane. La carta Peutingeriana ci mostra pure quest'isola all'estremo confine orientale della terra; così pure il mappamondo anglosassone del decimo secolo, e il mappamondo di Marino Sanudo dell'anno 1320. Non è dunque alcuna meraviglia che Dante, figurandosi il monte del Purgatorio nella parte più remota della terra, ed a' suoi antipodi, lo immaginasse nell'isola di Taprobane, o di Lankâ, o Sielendiva o Seilan, che, oltre il suo carattere costantemente sacro, rispondeva pure, per la sua situazione geografica, alle ragioni particolari della topografia dantesca.

Ma ciò che finquì può apparire come una semplice congettura probabile, mi sembra divenir certezza, quando leggiamo le notizie che i libri letti da Dante contengono intorno all'isola di Seilan o Taprobane. Il geografo Solino, del terzo secolo dell'êra volgare, guida a Fazio degli Uberti nel *Dittamondo*, come Virgilio a Dante, era assai popolare nel medio evo, ed egli può essere la nostra principal guida in questa indagine, tenendo però conto che tutto ciò che dice Solino intorno all'India e all'isola Taprobane è preso quasi di pianta da Plinio, il quale diviene perciò la nostra prima autorità.

Plinio ci dice che Taprobane è « extra orbem » e che per lungo tempo fu stimata essere un altro mondo opposto al nostro: « Taprobanen alterum orbem terrarum esse, diu existimatum est, Antichtonum appellatione ». Degli antichi gli uni credevano che l'altro polo opposto al nostro fosse disabitato; altri che i primi abitatori fossero in quell'isola onde il nome loro dato di *paleogoni*: « Megasthenes (scripsit) flumine dividi, incolasque *Palaeogonos appellari* ». Ecco dunque già un indizio che il primo uomo è da cercarsi nell'Isola di Seilan, e Plinio fa pure menzione degli Arabi che vi avevano introdotto i loro costumi e insieme coi costumi, assai probabilmente, le loro tradizioni. Plinio accenna ai due fiumi dell'isola che chiama *Palaesimundus et Cydara;* e avverte l'inaccessibilità delle navi all'isola: « Mare interest vadosum, senis non amplius altitudinis passibus, sed certis canalibus ita profundum, ut nullae ancorae sidant; ob id navibus utrimque prorae ne per angustias alvei circumagi sit necesse ». Aggiunge che di là non si vede il settentrione (Septentrio non cernitur). Quindi narra degli ambasciatori del re di Taprobane arrivati a Roma sotto l'imperatore Claudio, i quali ammirano a Roma l'Orsa e le Pleiadi e raccontano che nel loro cielo, nel cielo australe, nel cielo di Seilan brilla la stella Canopo « sidus ingens et clarum ». Si ricordi ora la meraviglia di Dante derisa da Bélacqua, per la parte diversa da cui si proietta l'ombra sul monte del Purgatorio, e si riscontrino le parole di Plinio « Sed maxime mirum iis erat, umbras suas in nostrum coelum cadere, non in suum; solemque a laeva oriri, et in dexteram occidere potius quam e diverso ».

Solino compendia, parafrasa, o copia le parole di Plinio; quindi non ci occorre riprodurre le sue informazioni; solamente aggiungiamo che egli rammenta la smisurata altezza dei fitti boschi di *ficus* dell'India, e le ombre dei loro rami che si distendono per l'ampiezza di due stadii; e che all'isola di Taprobane si può navigare per quattro soli mesi dell'anno [1]. Secondo Solino, le navi che vanno all'isola di Taprobane sono guidate da uccelli; un angelo alato guida la barca all'isola del Purgatorio di Dante. Marco Polo dice che Seilan è « la migliore isola del mondo di sua grandezza » che gira « duemilaquattrocento miglia, secondo che dice lo Mappamundo »; e che « anticamente ella fu via maggiore, che girava quattromilaseicento miglia, ma il vento alla tramontana vien sì forte, che una gran parte n'ha fatto andare sott'acqua. In questa isola nascono i buoni e nobili rubini, e non nascono in niun luogo del mondo piùe, e qui nascono zaffiri e topazi e amatisti, e alcune altre pietre preziose. E sì vi dico che il re di questa isola hae il piùe bello rubino del mondo, e che mai fosse veduto. Egli è lungo presso che un palmo, ed è grosso benè altrettanto, come sia un braccio d'uomo; egli è la piùe isprendente cosa del mondo; egli non ha niuna tacca, egli è ver-

---

[1] Solini, *Collectanea rerum memorabilium*, rec. Mommsen. Berolini 1860. « Indorum nemora in tam proceram sublimantur excelsitatem, ut transiaci ne sagittis quidem possint; pomaria ficus habent, quarum codices in orbem spatio sexaginta passuum extuberantur; ramorum umbrae ambitu bina stadia consumunt. — Taprobanem insulam, antequam temeritas humana exquisito penitus mari fidem panderet, diu orbem alterum putaverunt et quidem quem habitare Antichtones crederentur. — Sita est inter ortum et occasum; ab eoo mari incipit praetenta Indiae ». — « Mare vadosum interiacet altitudini non amplius senum passuum, certis autem canalibus depressum adeo, ut nullae unquam ancorae ad profundi illius fundamenta potuerint pervenire. — Nulla in navigando siderum observatio; utpote ubi septemtriones nequaquam videntur vergiliaeque nunquam apparent; lucet ibi Canopos sidus clarum et amplissimum; solem orientem dextera habent, occidentem sinistra. Observatione itaque navigandi nulla suppetente, ut ad destinatum pergentes locum capiant, vehunt alites, quarum meatus terram petentium magistros habent cursus regendi; quaternis non amplius mensibus in anno navigatur ».

miglio come fuoco, ed è di sì gran valuta che non si potrebbe comprare. In questa isola hàe una grande montagna ed è sì diruinata che niuna persona vi puote suso andare, se non per un modo, che a questa montagna pendono catene di ferro sì ordinate, che gli uomeni vi pòssono montare suso. E dirovi che in quella montagna si è il monimento d'Adamo nostro padre; e questo dicono i Saracini; ma gl'Idolatri dicono che v'è il monimento di Sergamo (Srîrâma), e questo Sergamo fu il primo uomo a cui nome fu fatto idolo, che, secondo loro usanza, e secondo loro dire, egli fo il migliore uomo che mai fosse tra loro, e il primo ch'eglino avesson per santo [1]. E sappiate che questo fu il primaio idolo che fosse fatto, e di costui sono discesi tutti gli idoli, e questo fu nell'isola di Seilla in India; e sì vi dico che gl'Idolatri vi vengono di lontano paese in pellegrinaggio, siccome vanno i Cristiani a Santo Jacopo in Galizia; ma i Saracini che vi vengono in peligrinaggio, dicono pure, che èe il monimento d'Adamo; ma secondo che dice la Santa Iscrittura il monimento d'Adamo èe in altra parte ».

Tutte le relazioni, tutti i racconti medievali parlano delle meraviglie dell'isola di Seilan, e, quando i Portoghesi tentarono l'India, ne fu data da un uffiziale al re di Portogallo una relazione portentosa; i suoi mari, egli disse, sono seminati di perle, i suoi boschi di cannella, le sue foreste di ebano, i suoi monti di rubini, le sue grotte di cristalli, e Dio elesse quel luogo come sede del Paradiso Terrestre. Le tradizioni elleniche dell'età dell'oro e le orientali del Paradiso Terrestre si combinano nell'isola di Seilan e Dante stesso, rivolto a Stazio e Virgilio, vi ha fatto allusione.

Nel *Tesoro* di Brunetto Latini troviamo intorno alle meraviglie dell'India i racconti più strani; ma qui noteremo soltanto ciò che egli narra dell'isola di Seilan: « Anche v'è in India una isola ch'è appellata Taprobane, ed è dentro lo mare Eoo, che vi corre per lo mezzo un grandissimo fiume. E dall'una

[1] Non è qui da dimenticarsi che in gran parte dell'India meridionale, il primo uomo e la prima donna, sono venerati come Dio e come Dea.

parte sono li leofanti e altre bestie salvàtiche; e dall'altra parte vi sono uomini, con grandissima quantitade di pietre preziose. E sappiate che in quel paese non luce nulla stella, se non una ch'è grande e chiara che ha nome Canopes. E medesimamente non veggiono ellino la luna sopra la terra, se non dall'ottavo dì infino al sestodecimo. Quelle genti *sono a diritto il sole levante*. E, quando vogliono andare per mare, ellino portano *uccelli,* che sono nutriti in quelle parti là ov'elli vogliono andare e poi vanno secondo che gli uccelli lo dimostrano. E sappiate che quelli d'India sono la maggior gente del mondo, e *grande parte di quell'isola è disabitata, per lo grande calore che v'è* ».

Nel *Tesoretto,* l'isola meravigliosa è detta *Fison:*

Fison va più lontano
  Ed è da noi sì strano,
Che quando ne ragiono
  Io non trovo nessuno
Che l'abbia navicato,
  Nè 'n quelle parti andato;
Ed in poca dimora
  Divide per misura
Le parti di levante
  Là dove sono tante
Gemme di gran valute
  E di molta salute,
E sono in quello giro
  Balsamo e ambra e tiro,
E lo pepe e lo legno
  Aloe, ch'è sì degno,
E spigo e cardamomo,
  Giengiove e cennamomo,
Ed altre molte spezie,
  Ciascuna in sua spezie,
E migliore e più fina
  E sana in medicina,
Appresso in questo loco
  Mise in assetto loco (*sic*)
Li tigri, e li grifoni,
  Leofanti e leoni.

Siamo dunque in un paesaggio indiano, ove, come se la natura non avesse ancora creati sufficienti prodigi, s'aggiungono

i mostri della più fantastica mitologia, riprodotti nelle processioni sacre, con que'carri colossali, sui quali sono figurati animali immaginarî, come i grifoni. Ed ecco quindi ancora la probabile origine od occasione della immaginazione dantesca del carro trionfante tirato dal grifone gigantesco, messa d'accordo con l'alta visione dell'Apocalisse.

Tutte queste consonanze, in vero mirabili, tra le nozioni che si avevano nell'antichità e nel medio evo intorno all'isola di Seilan e la rappresentazione del Purgatorio Dantesco, non devono parere eloquenti? In quale altro luogo della terra, fuor che nell'isola sacra dell'oceano australe, si potrebbe collocare il monte del Purgatorio? Ricordiamoci, in ogni modo che già i prossimi commentatori di Dante ci richiamavano, col loro commento, all'isola di Seilan. L'anonimo Fiorentino, a proposito delle quattro stelle, annotava: « dice che mai quelle stelle non viddero se non i primi parenti, cioè Adamo et Eva, che abitarono nel Paradiso Terrestre, che è *sotto il polo ch'è sotto i nostri piedi*; et è la ragione questa che in nessuna parte della terra si può essere che l'uno e l'altro polo si veggia, se non chi fosse dirittamente sotto il cerchio equinoziale ».

Merita finalmente d'essere ricordata una incisione del Galle su disegno dello Stradano, lavoro del secolo decimosesto, nella quale si rappresenta Amerigo Vespucci in atto di osservare con l'astrolabio la costellazione detta della Croce del Sud, già descritta nel catalogo di Tolomeo, nel libro di Marco Polo, nel Globo di Abu-Cassem composto nell'anno 1225. Si osserva in un lato della curiosa stampa il ritratto di Dante, con la leggenda: « Danthes Aligerius Florentinus Poeta, anno MCCC descripsit IIII stellas antarcticas capitulo primo Purgatorii ». Sotto al ritratto si leggono i versi di Dante:

Io mi volsi a man destra, e posi mente
All'altro polo, e vidi quattro stelle
Non viste mai fuor ch'alla prima gente.

Dante credeva, con molti, che il paese degli Antipodi, il luogo del Paradiso Terrestre, fosse rimasto disabitato dopo la partenza di Adamo, che l'isola fosse deserta e quella marina non più navigata.

La tradizione intorno alla montagna grandissima di Seilan, diventata per tutti i pellegrini montagna di Penitenza, ossia montagna di Purgatorio è raccolta da quasi tutti i nostri viaggietori da Marco Polo in poi, che hanno visitato l'isola. Ludovico Barthema lasciò scritto: « in cima di quella grandissima montagna è una caverna, alla quale una volta l'anno andavano tutti gli uomini di quel paese a far orazione, per rispetto che dicono che 'l nostro primo padre Adam stette ivi dentro a piagnere e far penitentia dapoi che 'l peccò; e che Iddio li perdonò e che ancora si veggono le pedate de' suoi piedi e che sono cerca duoi palmi lunghe ».

Ma vi è di più; secondo la tradizione medievale maomettana raccolta nel principio del secolo XVI da Odoardo Barbosa portoghese nell'India stessa, dalla sommità del Picco d'Adamo si sale al cielo, e per quella via sarebbe per l'appunto passato Adamo per recarsi al Paradiso. Ecco le parole del viaggiatore portoghese: « Nel mezzo di questa isola (di Zeilam) vi è un' altissima montagna, in cima della quale si vede un sasso assai alto, e ivi vicino un stagno d'acqua chiara che di continuo risorge; nel detto sasso, è fatta la forma delli piedi d'un uomo, che gli indiani dicono esser la pedata del nostro primo padre Adam, che essi chiamano Adam Baba e di tutte quelle parti e regni vengono i Mori in peregrinaggio, dicendo che *di lì ascese in cielo il padre Adam* ».

Quest'ultimo indizio che si riferisce a tradizione antichissima dell'isola di Seilan divulgata nel medio evo dai Maomettani mi sembra definitivo, per escludere qualsiasi dubbio intorno all'identità del Picco d'Adamo leggendario e del monte del Purgatorio. Io temo avere accumulato soverchie prove della mia tesi e però, con una enumerazione troppo lunga di concordanze, stancata alquanto la pazienza del lettore. Ma se l'effetto della stanchezza può essere la persuasione che il discorso anche tedioso abbia contribuito a chiarire un quesito assai rilevante di topografia dantesca, non mi dorrò d'avere forse abusato un poco della sua pazienza.

Chi cerca continue allegorie nella tessitura della Divina Commedia non si terrà pago di questa dimostrazione, e conti-

nuerà a credere che le quattro stelle vedute dal monte del Purgatorio rappresentino le quattro virtù cardinali, e che il monte abbia soltanto un valore simbolico, senza alcuna base fisica e naturale. Quanto a me sembrerebbe sconoscere la vera natura del genio di Dante come di tutti i grandi genî poetici, ove negassi un fondamento reale alle loro stupende idealità. Quanto più il genio si dispone a volare, tanto più gli è necessario toccare terra, per dispiccare un volo più poderoso. Noi non solo non togliamo nulla al genio di Dante, immaginando ch' egli siasi dipartito, nel rappresentarsi il monte del Purgatorio, dalla nozione d'un monte reale, ma anzi, per tal forma di rappresentazione, la figura del Purgatorio ci si rappresenta più animata e più viva. Dante ha di certo inteso che il Paradiso Terrestre era nell'isola di Seilan, e che dalla cima del Monte di Seilan Adamo era salito al cielo; come Michelangelo lanciava più tardi il Pantheon sopra la cupola di San Pietro, con uguale ardimento, l'Allighieri lanciò il Paradiso Terrestre sul vertice del monte del Purgatorio, per far salire i suoi penitenti da quella vetta di delizie sublimi al cielo de' Beati. L'uomo purificato, santificato dalla penitenza, fra i travagli del monte santo, arriva al Paradiso Terrestre, dove trova non più l'Eva peccatrice, ma l'Eva redenta, dove gli brillano, come smeraldi, alla vista gli occhi santi di Beatrice, dove gli risplende purissimo il sorriso della donna idolatrata. Egli ha dovuto penare lungamente fra le tenebre infernali e fra i dirupi, le gole e i pericoli del monte di penitenza, prima d'arrivare alla pace soave del Paradiso Terrestre; cancellato dalla penitanza ogni peccato, dissipato nel Lete ogni ricordo del male, rinfrescato nell' Eunoè, e ravvivato il desiderio del bene, egli sente ormai leggiero il corpo ad ogni maggior salita e potrà facilmente, dietro la guida amorosa del dolce volto, librarsi a volo, cercando il cielo. Se un' isola al mondo era degna, per lo splendore della sua vegetazione, per le sue infinite ricchezze, per la santità de'suoi ricordi, non solo di accogliere il Paradiso Terrestre, ma che il più alto genio di poeta lo rappresentasse, Seilan è, senza alcun dubbio, quell'isola; e, nella parte più prossima al cielo, di quella meraviglia del

creato, Dante ritrovò la sua Beatrice immortale. Ed a me, uno degli ultimi forse ma non de' meno ardenti cultori dell'India, non è stata piccola compiacenza il potermi condurre alla persuasione, che il genio di Dante ha preso la via dell'India per salire alle sovrane altezze del Paradiso, e che una parte della molta poesia che spira dalla seconda cantica del poema eterno non è soltanto poesia orientale, ma stupenda poesia indiana.

ANGELO DE GUBERNATIS.

LA POESIA PERSIANA

ANTERIORE A FIRDUSI

(Da una *Storia della poesia persiana*, inedita).

Credono concordemente i Persiani che inventore del verso e della rima nella loro poesia sia stato il re Behrâm-gôr, della famiglia dei Sassanidi, che regnò in Persia dal 420 al 438 dell'Era volgare. Questo re cavalleresco e gentile, la cui vita divenne presto gradito soggetto di molti romanzi, è noto agli storici occidentali col nome di Varahrân quinto; ma gli occidentali poco sanno della sua vita avventurosa e come egli fosse fra gli Arabi educato, presso i principi di Hîra, e diventasse presto valente in ogni arte gentile, e come il regno paterno gli fosse dapprima contrastato e dato poi con gioia e con festa, quand' egli arditamente si tolse la corona reale posta su di un trono, in mezzo a due leoni ferocissimi.

Ora, a questo re, con molte altre cose belle, si attribuisce anche l'invenzione del verso, narrandosi come egli un giorno, andando a caccia colla sua diletta Dil-ârâm, fatto un colpo maestro, uscisse in una certa espressione: « Io sono l'ardimentoso elefante, io sono il leone », che si trovò avere ritmo e armonía. La leggiadra Dil-ârâm avrebbe risposto con un altro verso di ugual misura, e il primo distico persiano così sarebbe stato fatto.

Del resto, due scrittori arabi, Masûdi e Ibn Badrûn, vogliono e sostengono che Behrâm-gôr componesse anche alcune poesie arabe, raccolte poi in un canzoniere, il quale sarebbe stato anche visto in Bukhâra da Aufi, scrittore persiano del secolo decimoterzo. Questo Aufi ci dice ancora che tra i versi Arabi

del re cavaliere alcuni erano in persiano. Ma i Persiani che al loro verso volevano dare origine tanto illustre, non si appagarono ancora, e alcuni vollero trovare il più antico monumento poetico della lor lingua in due versi stati trovati sulla facciata di Qaçr i Shîrîn al tempo di Adhid ud-devleh, principe della casa dei Bûidi. I versi suonano augurio e lode al principe che elevò il sontuoso edifizio; ma perchè hanno il metro arabo, quello stesso che poi fu proprio dell'epopea, il così detto Mutaqârib, è molto difficile che quei versi appartengano a quell'antica età, cui si vorrebbero riferire, se già ai tempi di Adhid ud-devleh dovevano essere antichi. poichè questo principe regnò dal 357 d. E. (967 d. C.) al 373 d. E. (983 d. C.). Pare tuttavia che i Persiani volessero assolutamente di origine reale il loro verso, poichè a questi due racconti ne hanno aggiunto un terzo, secondo il quale il primo loro verso sarebbe stato composto senza avvedersene da un figliuoletto di Yaqûb, primo principe Saffârida. Il fanciullo, presenti i cortigiani, stava un giorno giuocando alle noci, allorquando, nel vedere che la noce da lui scagliata s'accostava alla fossetta, laddove doveva cadere, nella sua gioia infantile gridò: « Rotolando, rotolando ella va del buco all'orlo! » Le quali parole dai cortigiani compiacenti furono trovate avere un certo ritmo, e giudicate perciò, come da intendenti di poesia, il primo esempio che s'udisse allora di verso persiano.

Devlet-shâh, scrittore persiano, morto nel 900 d. E. (1494 d. C.), racconta i tre fatti, or ora riferiti, nella sua storia dei poeti. Ricorda le fonti dalle quali gliene è venuta notizia, ma fa le mostre di credervi assai poco, e assai poco, veramente, ci crediamo anche noi. Oppure anche ritenendo per versi e il verso improvvisato da Behrâm e l'iscrizione stata scoperta al tempo del principe Bûida e il ritmo del fanciullo di Yaqûb giocante alle noci, stentiamo molto a credere che appunto questi principî avesse la poesia persiana. Simili racconti hanno per noi lo stesso valore che ha la leggenda indiana, secondo la quale, come leggesi nel Râmâyana, il primo distico sarebbesi trovato nelle parole lamentose che un aghirone, a cui un cacciatore aveva uccisa la compagna, aveva dette un giorno nel cospetto del sapiente Vâlmîki.

Però, mettendo da parte tutto questo, è miglior consiglio lasciar non sciolta, perchè forse non si potrà sciogliere mai, la questione delle origini della poesia persiana, che, come quella di tutte le altre, si perde nelle tenebre dei tempi. E, d'altra parte, quando cominciamo a trovar versi di poeti persiani, della cui autenticità nessuno può dubitare, e ciò intorno al 900 dell'Era nostra, la poesia persiana è già entrata e mostrasi provetta in quella scuola di poesia che nel paragrafo precedente [1] abbiam chiamato comune a tutti i Musulmani di quel tempo. Con la qual maniera di poetare, tutta propria e distinta, hanno ben poco, anzi nulla da fare i versi sparsi e incerti di Behrâm e degli altri sopra ricordati.

Ma, se vogliamo cominciare a vedere chi sono questi veri poeti persiani, ci è necessario metter da parte tale che da sè stesso si arroga d'esserne il primo, almeno in ordine di tempo. Costui è certo Abbâs della città di Merv, il quale, nel 193 d. E. (808 d. C.), allorquando il Califfo Mâmûn degli Abbâssidi entrò in Merv con gran pompa, ne celebrò le lodi con una qaçîda composta da lui in persiano. Nella qual qaçîda egli stesso dice di essere stato il primo a poetare in persiano, perchè prima di lui la lingua di Persia non era stata ancora da tanto.

> « In questa foggia poesia non disse
> alcun prima di me, chè lungi assai
> era da tanto il persico idïoma ».

Così egli dice e soggiunge che dalle lodi, ch'egli fa del Califfo, spera che la sua lingua natia acquisterà bellezza e lustro; e il Califfo graziosamente gli fece un presente di mille denari. Ma l'unico squarcio, che noi posssediamo di questa qaçîda, ha fatto conoscere che essa non poteva essere genuina e il Biberstein Kazimirski vi notò pel primo abbondanza soverchia di sinonimi, soverchie parole arabiche, alcune espressioni sospette, come quella *in questa foggia*, e l'uso di una parola araba (ḥadhrat) in senso di maestà come titolo che si dà ai principi, quando essa, fino al quinto secolo dell'Egira, voleva dire resi-

[1] Si noti che questo è un brano tolto da un'opera sulla poesia persiana.

denza reale. Il senso di maestà le venne assai più tardi. Anche quel dire con insistenza di essere stato il primo poeta persiano, è testimonianza sospetta assai. Alle quali ragioni del Kazimirski possiamo aggiunger noi che, affermandosi dagli scrittori persiani che, dopo questo Abbâs di Merv, nessuno poetò in persiano fino al tempo dei Tâhiridi e dei Saffâridi, il troppo lungo silenzio indica che in quel tempo poetavasi in arabo e in quei modi e per quelle vie che di sopra [1] abbiamo fatto notare. Perciò la qaçîda di Abbâs ci appare frutto troppo precoce e per questa e per le ragioni di sopra assegnate, tale da doversi credere non legittima e non genuina.

Venendo adunque a questi Tâhiridi e Saffâridi, ai quali accennano già gli elogiatori di Abbâs di Merv, tosto troviamo una folla di nomi, ma nulla più che nomi, o poco meno di nulla. Di tanti poeti di cui gli scrittori orientali fanno gran lodi, o non è rimasto nulla, ovvero è venuto fino a noi soltanto qualche distico o qualche breve squarcio di poesia, di cui non si può conoscere quale veramente sia il valore od il significato. Questi poeti sembrano ombre di morti, dice il Darmesteter assai giustamente, che, uscite per un istante dal sepolcro, fanno intendere poche parole, poi ritornano nel loro silenzio eterno. Altri vorrebbe udir di più, ma la voce è morta per sempre. Eppure, da quel poco che ci è ancora concesso di intendere, si capisce che quella voce è voce potente e che quel verso che tosto s'interrompe, è pure un grido di un'anima forte, è espressione di pensiero grande e libero. Ma, se anche questo poco ci è dato di sentire e d'intendere, il merito ne è tutto di Ermanno Ethè, al quale va data lode di aver saputo e potuto trovare e raccogliere i versi sparsi e ancora superstiti di questi antichi poeti.

E primo viene innanzi Hanzalah di Bâdaghîs, piccola città nel cantone di Merv-rûd e di Herât, poeta dei Tâhiridi prima, poi di Yaqûb primo dei Saffâridi, presso il quale egli salì in onore grande. Nulla sappiamo della sua vita, e delle sue poesie abbiamo due frammenti soltanto, uno di soggetto amoroso, l'altro

[1] In un capitolo antecedente.

tocca lo stato di chi sta ai servigi dei principi, stato di buona fortuna e di pericoli. Gli scrittori orientali fanno di lui lodi grandissime, e dicon rare le sue poesie, ma più illustri del sole, mentre altri gli dà il vanto di avere usato pel primo la rima.

Ma perchè i Tâhiridi, rozzi e incolti, ponevano poco amore alla poesia, dei loro poeti non si ricorda che cotesto Hanzalah, che pur dovette passare ai Saffâridi. Anche tra i poeti dei Saffâridi non possiamo noi ricordare che due soli, Fîrûz Mashriqi e Abû Salîk di Gurgân. E del primo, che visse al tempo del secondo principe Saffârida, Amr, il quale regnò dal 265 d. E. (878 d. C.) al 287 d. E. (900 d. C.), non ci resta che un povero squarcio di due distici, inetti nel pensiero e nell'espressione, ben lontani dal giustificare le lodi sperticate che di lui fanno gli orientali. Dicevano l'estro suo più limpido del giorno e le sue poesie più dolci di un bacio rapito; ma per dir ciò doveano essi conoscere ciò che non conosciamo noi, quantunque a queste lodi orientali molto si debba togliere per amor del vero. Di Abû Salîk, vissuto pure ai tempi di Amr, nulla sappiamo, fuor ch'egli ebbe chiara rinomanza ai suoi tempi; ma dai pochi distici che abbiamo di lui, si intende come egli fosse poeta artifiziato, che ama e cerca le espressioni soverchiamente studiate.

Tanto sono scarse le notizie di questa prima poesia persiana, che pochi nomi di poeti, come si vede, possiam noi recare innanzi, pochi esempi del loro modo di poetare e scarsissime notizie intorno la loro vita. Ma del tempo dei Sâmânidi i nomi sono in numero maggiore e le notizie abbondano di più. Tra i poeti loro vuolsi ricordare per il primo un Abû Shukûr, che fu uomo illustre in Balkh, sua patria, predecessore in poesia di Shahîd e di Rûdeghi, sebbene l'eccellenza sua nell'arringo poetico male ci sia attestata da un frammento in due distici, nel quale egli si lagna del mal d'amore e della fierezza della sua bella, e da pochi altri suoi versi sparsi pei dizionari persiani. Ricordasi tuttavia di lui una Cobla in distici rimati, ora perduta, e composta intorno al 330 d. E. (941 d. C.).

Ma quel Shahîd che or ora abbiam ricordato, è forse il primo poeta persiano di cui si debba riconoscere l'incontesta-

bile valore. Egli era della città di Balkh, e fu detto di lui che l'ingegno suo era atto a tutte le forme poetiche. Rûdeghi stesso lo ebbe in grandissimo onore, e ne pianse la morte in alcuni teneri versi, nei quali egli affermò che, mancandogli l'amico, eragli anche mancata parte grandissima del suo ingegno. E questa lode confermano i pochi versi che abbiamo di lui, per i quali si fa a noi conoscere una mente eletta e robusta, che va considerando le cose del mondo e le giudica con la pacatezza di un filosofo, col linguaggio serio e misurato d'un elegiaco greco. Egli, nel mondo, non vede che la sventura e la vanità assoluta delle cose, e la terribile idea gli suggerisce immagini fosche e lugubri, come quella dell'upupa che, postasi al luogo del domestico gallo fra le case rovinate di Tûs, risponde a chi l'interroga che al mondo non c'è che vanità. Loda la sapienza ch'egli dice unica perla, e loda la virtù, ma poi si sconforta notando che sapienza e ricchezza non vanno mai congiunte e che il sapiente vive per lo più tapino e gramo. Soltanto, e come di lontano, sembra lo conforti il pensiero della morte; ma il triste e desolante pensiero gli si atteggia nella mente in modo strano, ed egli esce nella considerazione che su in cielo, se c'è qualcuno che compone bende reali, c'è anche chi lenzuoli funebri appresta agli uomini, fatti eguali tutti nel cospetto della sepoltura. Due soli distici parlano d'amore, ma per lagnarsene giusta la moda di ogni poeta del tempo, sebbene con immagine nuova e tratta dalla natura.

Passiamo sotto silenzio tre o quattro poeti, ai quali le lodi dei contemporanei darebbero gran fama, mentre i pochi versi arrivati a stento fino a noi ne tolgono molta parte, e, tacendo anche di un Abû Abdallah di Giuneyd, del quale abbiamo uno squarcio di canto bacchico abbastanza spigliato, veniamo ad Abû Alì, figlio di un medico e fornaio di Nîshâpûr. E ci fermiamo volentieri a costui, non perchè egli abbia vero merito di poeta, ma perchè le sue poesie sono satiriche e come tali rivolte contro il padre suo che, pure essendo fornaio, voleva farla da medico e da poeta. Di ciò appunto lo morde colla sua satira il degno figlio, ma i versi dell'uno e dell'altro sono goffi e inetti, tanto più goffi e inetti quelli del padre che voleva

imitare i poeti d'amore. Ma, qualunque sia il merito dei versi, essi procedono da quella inclinazione, vivissima in quei tempi, al satireggiare, quale nel precedente paragrafo abbiam notata e descritta.

D' alcuni altri poeti inetti e oscuri, se pur son tali per l'ingiuria del tempo, passiam sotto silenzio i nomi, ricordando solo un Mamari di Gurgân, rivale del gran Rûdeghi, che, sfidato dal principe a far come Rûdeghi, arditamente gli rispose, poeta animoso, che poco si curava delle cose di quaggiù, mentre gli uomini son meta alle freccie della sventura. Accanto a lui sta Ravnaqi di Bukhâra, poeta degli ultimi tempi dei Sâmânidi, non per arditezza di pensiero, ma per arditezza d'immagini e forza d'espressione, se pur tanto si può dire da un brano di una sua qaçîda in lode del principe.

Ma di Deqîqi, di cui vorremmo dir più lungamente, non conosciamo con certezza la patria, poichè alcuni lo dicono di Bukhâra, altri di Tûs e altri di Samarcanda, e anche, quanto alla sua vita, abbiam poche notizie. Fu poeta lirico e detto appunto Deqîqi per la fina eleganza delle sue poesie, ma tentò anche l'epica, poichè dal principe Nûh figlio di Mançûr Sâmânida ebbe la commissione di verseggiare tutto quanto il Libro dei Re. Già egli era giunto a un migliaio di distici, quando un vezzoso e riottoso paggio turco, che gli era carissimo, una notte l'uccise di pugnale. Pare ch'egli fosse di natura inferma e malaticcia, e all'una e all'altra circostanza accenna Firdusi nel principio del suo poema:

Ma di natura
egra fu sempre l'età sua più bella;
sempre ei lottò col mal. Venne improvvisa
su lui la morte e funeral corona
gli posò sulla fronte. Ei, per quel male,
l'alma dolce spirò, nè, finch'ei visse,
ebbe quel core alcun conforto o gaudio
un giorno mai del viver suo. Cadea
la sua fortuna, ed ei morìa trafitto
dalla man d'uno schiavo.

Quei mille distici che narravano del re Gushtâsp, non sono andati perduti, perchè Firdusi, ammonito da un sogno, come

egli racconta, diede loro onorevole posto nel suo poema. Come lirico, invece, egli ha un dire e un fare tutto proprio e nuovo, e le immagini artifiziose e ricercate giustificano il nome di Deqîqi (sottile) che gli hanno dato i contemporanei. Una sua descrizione della primavera spiega una pompa di colorito insolito, le immagini vi si succedono alle immagini, oscure talvolta ad intendersi per il significato recondito che hanno. Sul finire egli dice d'aver scelto nel mondo quattro cose per sè, tra le lecite e le illecite, un labbro dal color del rubino e un gemere di liuto, un vino di color sanguigno e la fede di Zoroastro. Onde parrebbe ch'egli era non Mussulmano ma Zoroastriano, di che gli ortodossi e fanatici coetanei menavano grande scalpore, alcuni anche negando ch'egli fosse dell'antica religione e però difendendolo con ardore. Ma, lasciando ciò, le altre tre cose scelte da Deqîqi sono anche il principal tema dei versi suoi. Dell'amore egli parla come tutti i poeti d'amore di questa e di qualunque altra scuola, cioè descrivendo i tormenti e le pene del cuore e lagnandosi della fierezza della sua bella. Ma del vino egli parla con ardore vivo di desiderio, e il desiderio è acceso in lui dalla gaiezza della primavera che invita ai sollazzi, tanto più che il vago idolo suo gli verrà a porgere il bicchiere. Ma questa natura di Deqîqi era natura irrequieta, forse per la inferma salute, a cui nei suoi versi accenna Firdusi; e però egli dice di non poter star fermo in nessun luogo, poichè, restando, gli sembra d'imputridire come acqua che stagna inerte. Altri intanto gli va gridando che si rassegni ed abbia pazienza, poichè Iddio gli concederà di poterlo fare almeno nell'altra vita; ed egli allora con amarezza ribatte che dunque, per aver la virtù della pazienza, è necessario soffrire in terra per tutta la vita.

Fiero spirito sembra essere stato l'Emiro Aghâci di Bukhâra che fu carissimo ai Sâmânidi, uomo di penna e di spada, abile in sciogliere questioni di retorica e di stilistica e in governar provincie, poichè pare che egli sia stato al governo della terra di Bayân. Pochi distici rimangono di lui, incerti però a che veramente si riferiscano, se ne togli soltanto due, uno dei quali, con immagine nuova, descrive il turbinoso cader

della neve, simile ad esercito di timide colombe fuggenti dinanzi al falco; mentre l'altro tocca fieramente dei meriti del poeta. Pare che un impertinente gli abbia rimproverato un bel giorno la sua molle educazione, perchè egli sfida l'indiscreto alla prova del cavalcare, del poetare, del tirar d'arco, del cacciare, del bere, del suonare e del giuocare agli scacchi; e tutto ciò egli dice con impeto e ardore, e pare di udire Archiloco allorquando gridava altamente i suoi meriti di guerriero.

Poeta più tranquillo e severo fu Umârah di Merv, astronomo e poeta, vissuto in corte degli ultimi Sâmânidi e dei primi Ghasnevidi. avuto in grandissimo conto dagli altri poeti, specialmente da Anvari, poeta del tempo dei Selgiûqidi. Anche il celebre filosofo Abû Saîd, che più innanzi troveremo fra i poeti mistici [1], ne onorò la memoria in modo affatto straordinario. Raccontasi che un giorno, sedendo il filosofo in mezzo ai suoi discepoli, un tale recitasse d'improvviso quei versi:

Per entro i versi miei
  nascosto esser vorrei,
  perch'io le labbra tue,
  bella, baciar potessi
  come tu gli leggessi.

Il filosofo allora domandò di chi essi fossero, e, udito ch'erano di Umârah, levatevi, disse ai discepoli, e visitiamo la sua tomba! E coi suoi discepoli la visitò. Certamente Abû Saîd ai versi di Umârah dava un senso allegorico e mistico che non avevano, egli, che fu l'iniziatore della dottrina mistica in Persia. Ma, anche senza di ciò, Umârah, dai distici che ci restano, mostrasi poeta sentenzioso, uomo di mente alta, gravida di pensieri e di consigli. Una sua descrizione dell'inverno, argomento d'obbligo, come quella della primavera, per questi antichi scrittori di qaçîde, lo farebbe conoscere anche come poeta artificiato, e certa sua immagine per dire in che modo la bella sua beve del vino, lo accuserebbe poeta di pessimo gusto, se queste immagini non fossero comuni a tutti i poeti di quel tempo, a tale che lo stesso Firdusi non seppe

[1] In altro capitolo che fa seguito al presente.

interamente guardarsene. Ma l'argomento del vino pare essere stato prediletto da Umârah, il quale, veramente, non ne fa le lodi come gli altri, ma si trattiene volentieri a descriverne il vivo e allegro colore, i riflessi di un terso bicchiere di cristallo pieno di vino e posto in mano alla sua bella. A questa immagine egli ritorna sovente. Fu anche poeta elegiaco, e nelle canzoni in lode di principi, come in quella per Mahmûd, ebbe i pregi e i difetti degli altri tutti.

Ricordiamo il malinconico Ghîlâni, quantunque dei suoi versi non resti che un breve frammento; ma quel frammento è il sospiro di un'anima nobile e sensibile, che, raccolta in sè, piange i bei giorni della perduta gioventù, quando egli era rallegrato alla campagna da canzoni e da bicchieri di vino, mesciuti a lui da leggiadre fanciulle. Al tenero ricordo segue un lamento che si termina in un verso melanconico:

Oh giovinezza mia! oh giovinezza!

Di lui vorremmo sapere di più, ma nessuna notizia intorno alla sua vita ci è pervenuta. Forse egli fu infelice e sventurato; però la forza del doloroso sentimento tutta raccolta e addensata in quell'ultimo verso, s'è trasmessa ed ha migrato lontano, onde il verso fu poi ripetuto da due altri infelici, Khusravâni e Firdusi, ai quali la vecchiaia aveva tolte le speranze della giovinezza.

Ma Khusravâni, della cui vita nulla sappiamo, non sembra poeta delicato e gentile come il suo malinconico predecessore. Egli parla d'amore, ma ruvidamente e aspramente e con immagini grosse; alto concetto ha della virtù, ma la sua virtù è rigida e dura; piange la bella giovinezza di cui si ricorda ripetendo il verso di Ghilâni:

Oh giovinezza mia! oh giovinezza!

e, dopo essersi riso dei vecchi che tingonsi i capelli e la barba, muore sereno e imperterrito satireggiando dal suo letto di morte, in una quartina, il medico, il prete, l'astrologo e lo stregone che omai nulla posson fare per lui coi loro empiastri, preghiere, oroscopi e talismani.

Della vita di tutti questi poeti non abbiam saputo nè potuto fissare con certezza il tempo, perchè mancano di ciò le notizie. Stanno tutti fra il decimo e l'undecimo secolo dell'Era nostra, e alcuni precedono di poco il primo e vero grande poeta del tempo che è Rûdeghi, e altri gli sono contemporanei, e altri ancora gli sono posteriori, quantunque di poco, come Umârah di sopra ricordato. Però noi li abbiamo posti tutti insieme come in una schiera a parte, anche perchè, come siano noti, possano meglio far conoscere, in mezzo a quali ingegni Rûdeghi sorse, al quale una concorde testimonianza attribuisce la gloria d'avere iniziata in Persia non solo la poesia lirica, ma ancora l'epica e la didascalica.

Alla qual lode tuttavia, quantunque concorde e unanime, crediamo che qualche cosa si possa togliere, e deve aver ragione l'Ethè allorquando osserva che Rûdeghi si sorregge sulle spalle dei predecessori. Ciò vuol dire che egli ridusse ad alto grado di perfezione quei generi poetici, non già che li inventò; e quanto all'epica, sappiamo che non vi è poesia che tanto ritragga del fare popolare quanto essa ne ritrae, lasciando al poeta molto minor campo di quel che si possa credere. L'epopea persiana poi viveva già, prima di Rûdeghi, nelle canzoni del popolo, vere canzoni nazionali, e già aveva il suo fare forte, energico, descrittivo qual di poesia che dipinge e quale in grandissima parte fedelmente conserva Firdusi. Che se i mille distici di Deqîqi che esso Firdusi inserì nel suo Libro dei Re, sono di Deqîqi veramente, essi mostrerebbero la verità di ciò che finora abbiamo detto, poichè pochissimo essi differiscono, nella maniera, dal poetare di Firdusi. Ancora. La poesia didascalica persiana ha origini, come vedremo, ben più lontane e remote, trovandosene i primi germi al tempo dei Sassanidi; e della lirica tanto abbiam detto finora [1] per rintracciarne le origini, che nulla possiam qui aggiungere per dimostrare che esse si ritrovano assai prima di Rûdeghi. Al quale, veramente, va attribuita non la gloria d'inventare, come dicemmo, ma

[1] Nel capitolo precedente a questo brano.

quella bensì di tale che ridusse a perfezione certi generi poetici, siccome sempre avviene di qualche ingegno grande che si leva nei primordi di qualche civiltà o di qualche letteratura.

Rûdeghi, pertanto, nacque nel villaggio di Rûdag, dal quale gli è venuto il nome, presso Samarcanda, o, secondo altri presso Bukhâra, e nacque cieco, forse intorno al 267 d. E. (880 d. C.). Della sua fanciullezza si raccontano meraviglie, cioè come già all'età di otto anni sapesse a memoria tutto il Corano, e cominciasse a far versi essendo ancor fanciullo. Aveva voce soave e cantava accompagnandosi col liuto, onde vogliono alcuni che il nome suo gli venisse da *rûdeh* che in persiano significa corda di strumento musicale. Fattosi celebre nel verseggiare e nel cantare, fu ricevuto in corte a grande onore dal principe Sâmânida Nasr figlio di Ahmed, signore del Khorassan e della Transoxiana, magnifico protettore dei belli ingegni, e ne divenne commensale. Il principe rimunerava le canzoni di Rûdeghi con ricchissimi doni, ond'egli ben presto si fece ricco e potente, e dicesi che avesse duecento tra paggi e schiavi e quattrocento cammelli per trasportar le sue suppellettili. Ma con la morte di Nasr, che morì di mal sottile nel 331 d. E. (942 d. C.), cessavano per il poeta i suoi bei tempi, come egli dice in una sua tarda poesia nella quale piange i mali della vecchia età a cui egli era giunto. Onde pare che egli morisse nel 343 d. E. (954 d. C.), come attestano alcuni, e non nel 330 d. E. (941 d. C.) come altri anche vorrebbe.

Ai Sâmânidi, poichè ai loro predecessori Tâhiridi e Saffâridi assai meno stavano a cuore le lettere e la generale coltura, appartiene la gloria d'aver dato il più potente impulso alla poesia persiana, e l'avere ospitato e onorato il poeta Rûdeghi, non poco aggiunge a questa loro gloria. E Rûdeghi, che ebbe dai contemporanei e dai posteriori scrittori persiani le più alte lodi, come li esaltò, Nasr specialmente, nelle sue canzoni, così adeguatamente corrispose all'alta aspettazione che s'aveva di lui. Per comando appunto di Nasr, egli ridusse in versi da una prosa persiana il libro di Kalîla e Dimna che re Chosroe dei Sassanidi aveva fatto venir dall'India, onde Firdusi dice di lui (vol. VII, pag. 287):

Quest'uom facondo
versificò le disperse parole
e infilò queste perle, infino allora
chiuse e compatte.

Ma questa versione del celebre libro indiano andò perduta, e andò perduta anche grandissima parte dei versi di Rûdeghi, i quali, come furono raccolti, e fu quello il primo canzoniere di poeta che si raccogliesse in Persia, giungevano al numero di un milione e trecentomila.

Non è tuttavia gran danno, così crediamo, se tanta copia di versi è andata perduta, perchè, se vero è il numero che se ne dice, ogni misura è superata, e un ingegno poetico, per quanto grande, non può sempre mostrarsi tale in così lunga e faticosa prova. Ma per giudicar di Rûdeghi, basta ciò che è rimasto di lui, almeno per sentire, come è vero, che un alito di vera poesia spira dai versi suoi, quasi tutti commendevoli nel vigor dell'espressione, nella freschezza delle immagini, nella chiarezza perspicace delle idee. Ai quali pregi egli aggiunge i difetti dei tempi, quel costringere cioè tutto un suo complesso e gagliardo pensiero poetico ad inquadrarsi nello stampo rigido e vieto della qaçîda, per cominciare con la solita descrizione della primavera o dell'autunno o dell'inverno e seguitare coi lamenti e i lai amorosi e finire colle lodi del principe, da cui qualche magnifico dono alla fine dovrà pur venire. Nè sempre egli può e sa sostenersi a quell'altezza a cui sovente arriva co' suoi rapidi voli, ma talvolta anche ne precipita, e ne precipita sconciamente, quantunque poi sappia levarsi subito in piedi. Ricorderemo perciò la goffa immagine da lui pensata per notare quanto fosse grande il valore dei guerrieri del principe. I buoni soldati sono da lui detti eccellenti sartori, perchè con l'asta misurano ai nemici in guerra la persona e la fanno a pezzi con la spada, e la ricuciscono coi dardi. Tali sciocchezze così si possono udire anche da un uomo di alto ingegno, allorquando l'andazzo dei tempi, anche per un istante, gli dà le vertigini e gli fa chiudere gli occhi della mente.

Il Darmesteter, nel classificare le poesie di Rûdeghi, le ordina in poesie di corte, in poesie d'amore, in poesie di disin-

ganni, e giustamente. Le prime, e già si è detto, seguono l'andazzo comune, prodigando le più eccessive ed esagerate lodi al principe protettore, per il quale non v'ha al mondo cosa, per quanto difficile e impossibile agli altri, che egli non sappia fare. Ma se Rûdeghi trovasi sulla via con altri a camminare, agli altri tutti egli di gran lunga sovrasta, e le sue lodi, quantunque prodigate senza misura, sono quasi sempre dignitose. Il nobile poeta, nel suo sentimento di poeta e più ancora di uomo di mente eletta, dispensa le lodi sue non come colui che sta genuflesso a incensare, ma come un grande che, seduto in trono, dispensa attorno premi e doni. Onde non chi le dà, ma chi le riceve resta onorato, come colui che tocca rimunerazione dovuta ai meriti suoi. Oltre a ciò, Rûdeghi mostrasi compreso dell'altezza dell'argomento suo, e nel trattarlo assume linguaggio solenne, pomposo, adorno di immagini magnifiche che risplendono da lontano, salvo nei rari casi in cui egli precipita, come in quello ricordato di sopra. Qualche descrizione poi, come quella consueta della primavera, mostra un lavoro fine ed elegante, e le immagini che v'entrano nel comporla, sono tali e spiegano tale vivezza e armonia di colori da far meravigliare come mai chi nacque cieco potè veder tanto con gli occhi della mente. Ma forse la cecità sua era come la creduta cecità di Omero (e pensano alcuni che Rûdeghi, veramente, non fosse cieco), ovvero egli ebbe la virtù di quel pittore tanto celebrato dagli antichi che, pure essendo cieco dalla nascita, dipinse cose meravigliose.

Con questo però, ebbe Rûdeghi sempre una serena visione della vita. Nelle sue poesie d'amore egli si lagna sovente, e alla maniera degli altri, della fierezza e crudeltà della sua amica, racconta le sue pene, enumera le notti insonni e descrive le angoscie della lontananza. Ma cotesto era il frasario comune e di moda, e come sentimento vero del poeta non ha gran valore. Il sentimento vero sbuca quà e là improvviso e baldo, quasi all'insaputa del poeta stesso, in certi momenti nei quali la memoria di ciò che egli fa o fece in gioventù, gli fa dire e troppe e chiare cose. Allora egli si lascia andare e pensa volentieri ai suoi colloqui intimi, alle notti passate con

allegre fanciulle, cantando e bevendo, nel tempo ch'egli era detto il maggior poeta del Khorassan. In quel tempo egli si sentiva bello e aitante della persona, e, nel tripudio della memoria risorta e ravvisata, chiede vino che gli straripi dal labbro e che esca come fuor dalle guancie inducendovi un vivo colore, e giura intanto che la faccenda dei baci gli è come bere acqua salata, chè chi più ne beve, più ancora ne berrebbe.

Ma poi, anche per il felice e festeggiato poeta, venne il tempo dei disinganni, e perchè una certa volta pare ch'egli fosse preso d'un amor vero, amore infelice, perchè non corrisposto, egli nel suo dolore si pensò di morire e nella morte sperò che la sua bella, udendo il tristo caso, almeno sentisse pietà di lui e si pentisse della sua crudeltà. Sopravvenne la vecchiaia e le belle fuggirono, e il poeta cercò di confortarsi, ma fu sforzo vano, col vantare le sue avventure d'un giorno e col mostrarsi rassegnato al bastone e alla bisaccia, arnesi omai necessari per lui. E fu sforzo vano, perchè il desiderio era incolume e l'anima non si piegava ancora; e quando Khusravâni gli lanciava contro il noto epigramma che scherniva chi si tinge i capelli, egli rispondeva che il bruno è segno di lutto per sventura che sopravvenga; perciò egli prendeva il lutto per la sventura della tarda età. Così Rûdeghi con una piacevolezza alquanto insipida voleva ingannare gli altri e sè stesso.

Da Rûdeghi a Kisâyi corre uno spazio di quasi cinquant'anni, e in Kisâyi la poesia non ha più quel nativo vigore che aveva in quello. Kisâyi ha qualche pensiero delicato e profondo, ma è pensiero fuggevole, che presto va e si perde, mentre in lui prevalgono le idee fosche e cupe, come proprie di animo rattristato e non tranquillo. Kisâyi, infatti, nato a Merv nel 341 d. E. (952 d. C.), pare che avesse vita poco lieta, come si vede da certi suoi versi detti poco prima di morire; lottò colla povertà e finì col darsi alla vita religiosa, morendo poco rassegnato nel 392 d. E. (1001 d. C.). nell'età ancor fresca di cinquant'anni. Dicono che si chiamasse Kisâyi, cioè quel dal mantello, perchè andava attorno col mantello tirato sul volto, o perchè, secondo altri, negli ultimi anni suoi si coprì, secondo la metafora orientale, del manto dell'ascetismo.

Ma quei pensieri suoi, o delicati o foschi o cupi, si trovano in quei versi di lui che sembrano non essere stati fatti perchè il poeta avesse voluto farli, ma che gli siano sgorgati limpidi e spontanei dall'animo in un momento felice. E questi fanno conoscere meglio chi fosse veramente Kisâyi come uomo e come poeta. Le altre poesie, suggerite a lui, forse, dall'occasione e più anche dal bisogno, sono quasi tutte, in parte o in tutto, goffe e inette. Anche certe poesie amorose, architettate secondo la scuola poetica, sono artifiziate e insipide e recano certe immagini da far spiritare, come quella, secondo cui i neri capelli della sua bella attorno al volto di lei bianchissimo, sono come le nere scritture d'un libro dai bianchissimi fogli:

Il tuo volto e il tuo crin veracemente
  son quale un bel volume;
Forse che altro non è che nero e bianco
  un libro veramente?

Veggansi ancora le sue canzoni in lode di principi, come quella per Mahmûd di Ghasna, e si troverà che il povero poeta non era nato per adular potenti, o s'era nato per ciò, male sapeva usar l'arte. Ciò forse procedeva da una certa rigidezza della sua natura che si fa conoscere nelle altre poesie che diremo più intime e più vere.

Tra le quali una ve n'ha che compensa tutte le altre con la freschezza della immagine e la nitida esattezza della espressione. Un pensiero di gioventù, un desiderio, un momento d'estasi d'amore e di gioia, in un bel mattino di primavera, ha fatto dire leggiadramente al poeta:

Un canto dice l'augellin canoro,
  come l'amante che all'amica sua
  manda un richiamo. E che mai dice? O cara,
  all'alba, dice, stringi del tuo bello
  la destra e nel giardin fuggi con ello.

Il loto azzurro, fiorente alla superficie delle acque, la rosa, il vino, gli suggeriscono immagini allegre e felici, e pare che l'amore, e più la bella giovinezza, fossero i pensieri più cari

e più costanti del cuor suo, e la vita spensierata e gaia l'intento suo più forte. Dicono che egli, al termine degli anni, si diede alla vita religiosa, e forse al primo tempo del suo convertirsi sono dovuti, tra gli altri, certi suoi versi in lode di Alì; ma forse il peccatore si è convertito perchè non poteva più peccare, e intanto, nel rispondere a Khusravâni che lo rimproverava del tingersi i capelli, egli diceva:

L'intento mio non è perch'io ritorni
giovane ancor; ma temo che si cerchi
in me il senno de'vecchi e non si trovi.

Così gli spiriti antichi di quando in quando tornavano a risorgere nell'animo suo non ancor domo. Alfine, giunge la morte, e Kisâyi, in un ultimo suo canto, dove sono accumulati tutti i pensieri suoi più tetri e cupi, piange la perduta giovinezza e i bei sogni che già l'hanno rallegrata, coi quali, con troppo duro contrasto, va confrontando l'infelicità e la miseria presente. È questa indubbiamente la sua più bella poesia, alla cui tristezza mette il colmo l'epifonema pieno di amaro sarcasmo:

Andammo,
E fola da ragazzi è l'esser nostro.

Un ultimo pensiero, rincantucciato nell'ultimo verso e timidamente espresso, accenna a Dio, ma pare messo là soltanto per acquetare la coscienza del poeta, dopo tanto gridare contro il destino.

Viene ora, nell' ordine dei poeti, l'ultimo dei Sâmânidi, il giovane Muntasir, figlio di Nûh è succeduto nel diritto del regno a due suoi fratelli maggiori. Successe nei diritti, non nel regno veramente, perchè la potenza della sua casa era all'agonia e Mahmûd di Ghasna minacciava da vicino. Però egli dovette andare errando qua e là per tutta la sua vita, ora libero, ora prigioniero, sempre in sospetto di vicina sventura o di tradimento, ora vincitore, ora vinto, finchè da alcuni Arabi delle soldatesche di Mahmûd fu ucciso a tradimento là appunto dove egli si era rifugiato quando l'ebbero abbandonato tutti i suoi. Dicono che Mahmûd, opera tardiva di pen-

timento, ne pianse la morte e ne fece vendetta colla condanna dei traditori. Ciò accadeva nel 395 d. E. (1004 d. C.). Di Muntasir, intanto, che fu poeta, per la qual qualità e per le avventure della vita travagliosa e per la giovane età e per la morte crudele egli si assomiglia tanto a Corradino di Svevia, ci restano ancora alcuni versi. I suoi compagni di esilio e di sventura, in un giorno forse che la fortuna per poco gli parve sorridere, gli domandarono perchè egli mai, come gli altri principi, non tenesse corte magnifica e pomposa. Egli allora mestamente rispose (o forse egli vide uno scherno nella domanda dei suoi) che male s'accordano canti e suoni di cantori con grida di guerrieri in battaglia, cene in giardini di rose e sobbalzar di destrieri, e che tempo era quella di spume di sangue sovra le maglie; d'archi e di freccie e di palafreni. La domanda dei crucciosi cortigiani e la risposta fiera e melanconica del principe sono il soggetto di una sua breve poesia che ancora ci rimane.

ITALO PIZZI.

Âryâchalaguhyadhâraṇisûtra.

Achala — tibetano: *Mi.gyo.pa,* cinese: *Puh-tung* « immobile o immutabile », giapponese: *Fudou* [1]; più comunemente *Puh-tung-tsun* e *Fudouson* [2] « venerando immobile », Âryâchala — è una delle figure più importanti, sebbene meno conosciute, tra le divinità del Buddhismo. Percorrendo gl'indici delle opere del Koeppen, del Wassiljew, dello Schlaginweit, del Kern, dell'Oldemberg e d'altri ancora, non si trova notato il suo nome [3]; e nemmeno si trova menzionato nell'Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, 1ª e 2ª edizione [4].

---

[1] Anche: *Wu-tung*, giap.: *Mudou. Wu-tung* « senza moto », è anche la traduzione cinese di Akshobhya. I Tibetani distinguono perciò quest'ultimo, traducendone il nome *Mi.skyod.pa,* « Immobile »; mentre Achala è reso: *Mi.gyo.pa,* « Non agitato ».

[2] « *Fudouson.* in Indiano: *Asiyara*=Achala ». *Siyogenzikau,* III, 9v. 7.

[3] Lo troverai nell'indice del Târanâtha tradotto dallo Schiefner.

[4] Nemmeno il dizionario sanscrito di Pietroburgo conosce Achala nella forma in cui si trova, come personificazione divina, nel panteon buddico. Alla voce achala abbiamo: « unbeweglich...; der erst der 9 weissen Bala's...; Çiva...; Erde; name einer der 10 Erden bei den Buddhisten ».

È da notare che Achala porta anche l'epiteto di Mahâbala; ma egli però non ha alcuna relazione coi 9 baladevas dei Jaina, detti di sopra, come si rileva dal sûtra di cui vien data la versione. Del resto col titolo di Mahâbala vanno distinte divinità di varia natura. Dell'attinenza

Al contrario nel *Bka'.'gyur* sono varie scritture, nei cui titoli è il nome di Achala:

Achalakalpa.

Achaladhâraṇî.

Achalamahâguhyatantra.

Achalamahâkrodharâjakalpa [1].

Âryâchalanâmadhâraṇî [2].

Âryâchalamahâguhyatantra.

Âryâchalakalpatantrarâja.

Âryâchalamahâkrodharâjasyasarvatathâgatatasiyabala aparimitavîravinayasvâbyâtonâmakalpa.

A questi aggiungo il titolo della scrittura che ho preso a tradurre: Aryâchalamahâkrodharâjaguhyadhâraṇîsûtra, la quale non sembra essere fra quelle comprese nel *Bka'.'gyur*, poco sopra riferite [3].

Qual'è il significato della divinità, che porta l'epiteto d' « Immobile », qual'è il suo posto nella teogonia, e come è

---

che può avere achala col nome di una delle 10 terre dei Buddhisti, si fa parola più innanzi.

[1] I quattro primi titoli sono tolti dall'analisi del *Bka'-'gyur* del Csoma. Nel primo, achala ha valore d'aggettivo, « immutabile »; negli altri, come si rileva dal Csoma stesso, achala è epiteto e nome della divinità, « l'Immutabile » o « l'Immobile », a cui è dedicata la scrittura.

[2] I titoli seguenti sono tolti dall'*Index des Kandjur* von J. J. Schmidt. Queste opere e le altre sopra notate, appartengono tutte alla sezione dei *rgyud* o tantras. Non trovo scritture dedicate a questa divinità nel catalogo delle opere buddiche cinesi, che si legge in S. Julien, *Mélanges de geographie, asiatique et de philologie sinico-indienne*, Paris, 1864; nè in S. Beal, *The Buddhist Tripitaka as it is known in China and Japon*, India Office, 1876.

[3] In un catalogo a stampa, in cinque volumi piegati a paravento, della biblioteca appartenente al convento del *Touyeisan* a Yeddo, si trova al vol. V, f.º 16, un opera col titolo: *Puh-tung-shi-che-t'o-to-ni-pi-mih-fah*, « Regole segrete: Dhâraṇîs trasmesse da Achala ». Il catalogo dice che venne tradotta dal sanscrito in cinese per consiglio di Vajrabôdhi; il quale nel 719 d. C. si recò a *Chang-an*, allora capitale della Cina, col suo discepolo Amaghavajra, a propagare la dottrina dei Mantras.

essa figurata dalla fantasia iconografica dei buddisti? Cominciamo da quest'ultimo punto. In un libro giapponese che porta il titolo: *Kasiragaki zoufokinmou duwitaisei*, « Raccolta di nozioni enciclopediche, con immagini, per uso dei principianti », al lib. XXI, f. 6 v, è una figura di fiero aspetto, che appare in mezzo ad una gran fiamma viva. Nella mano destra tiene una spada; nella sinistra, un laccio; a lato porta la scritta: *Fudoumiyauwau*, [1] « Il re luminoso immobile », Achalamahâprabhârâja. Hokusai, il Rembrandt e il Callot del Giappone, come questo celebre artista dell'Estremo Oriente viene giudicato da alcuni in Europa [2], rappresenta tale personaggio anch'egli nella stessa guisa; figurandolo, in uno dei suoi innumerevoli disegni [3], sur un dirupo delle montagne di Nikko; dove, secondo la leggenda, suole apparire di notte tempo. A questa divinità sono dedicati molti santuarii nel Giappone; e in molti templi consacrati a più Dei, essa ha il suo luogo.

Il posto che ad essa compete nel Panteon buddico, e il significato che ha, si faranno noti dall'esposizione sommaria del sûtra, del quale più innanzi vien data l'intera versione. Il sûtra comincia a mettere in iscena tre personaggi: Vâirôchana, Vajrapâṇi e Mañjuçrî. Il dharmakaya o corpo spirituale di Vajrapâṇi, che è Samantabhadra, significa la « Ragione »; il dharmakâya o corpo spirituale di Mañjuçrî significa la « Scienza ». La Ragione e la Scienza riuniti in un sol corpo spirituale, costituiscono il dharmakâya di Vâirôchana; il quale perciò rappresenta la sintesi divina degli altri due bôdhisattvas. L'espositore del sûtra è Vajrapâṇi: Vâirôchana e Mañjuçrî non vi hanno parte attiva. Prima di dichiarare le dottrine che si contengono nella scrittura, Vajrapâṇi s'immerge nell'estasi, samâdhi. Il momento in cui il bôdhisattva

---

[1] *Miyauwau*, che segue il nome giapponese di Achala (*Fudou*) è un epiteto comune a molte divinità buddiche, equivalente a deva e a bôdhisattva.

[2] L. Gonse, *L'Arte Japonais*, p. 87.

[3] *Mankuwai*, fascicolo XIII, f.° 27.

entra nella samâdhi, si fa manifesto per mezzo di una fulgidissima luce, che illumina l'universo. A quella luce, indizio che qualche nuova verità è per essere svelata agli uomini, Mâra e i demoni suoi seguaci si agitano pieni di spavento, e fuggono per sottrarsi al lume della religione del Buddha, che li abbaglia. Non trovando rifugio in alcun luogo, invocano l'aiuto del Buddha stesso; il quale, dimenticando le loro opere perverse, li accoglie e li salva. Questo atto di sublime clemenza commuove tutti gli Dei dell'Olimpo brahmanico; i quali uscendo dall'estasi, in cui erano da secoli, accorrono nel luogo dove accade così fatto prodigio. E là si prostrano; fanno corona a Vajrapâṇi, e si preparano ad ascoltare le parole di lui, piene di vera sapienza.

Il soggetto del sûtra è Achala. Vajrapâṇi comincia il suo dire facendone le lodi: esso è il Mahâkrodharâja, il Mahâprabhârâja, il Mahâbalarâja, l'Aryâcharya krodhavidya. Nondimeno è impersonale; non ha corpo, nè alcuna delle qualità de'corpi: è della natura stessa dello spazio infinito, di akaça [1]; non ha perciò sede in nessun luogo, ma ogni vivente lo ha dentro sè stesso, nella mente. Esso non è altro che contemplazione, scienza e misericordia. È dunque il più valido aiuto per tutti coloro, che cercano la via della salute, o che, se vi camminano, non voglion perderla. A quest'ultimo effetto Vajrapâṇi insegna alcune dhâraṇî di molta efficacia; e dice i modi con cui Achala procede alla salvazione degli uomini, e come esaudisce tutti i loro voti.

Achala, dalle funzioni e dall'officio che i testi gli attribuiscono, si può riguardare come la personificazione per eccellenza della forza della religione: onde ad esso è dato l'epiteto

---

[1] Il testo ha: *hû-k'ung*, « il vuoto, lo spazio ». Così i Cinesi traducono di frequente il sanscrito akaça, sebbene abbiano nella loro lingua una parola, che assai meglio risponde a quest'ultima. La voce *k'i*, infatti, secondo la filosofia cinese, significa lo stato originario della materia, l'etere primordiale da cui sono uscite tutte le cose; e tale è appunto l'akaça. « Akaça . . . the elemental state of all things, the universal *ubi* and « *modus* of primal entity, in a state of abstraction from all specific forms ». B. H. Hodgson, *Buddhist Philosophy*, in *The Phoenix*, Vol. II, p. 44.

di Mahâbala, con cui di frequente vien distinto. Inoltre, dovendo la religione essere valorosamente difesa da ogni maniera d'attacco, e liberata da'molti ostacoli, che il mondo di continuo le leva contro, per impedirne la propagazione, Achala è pure rappresentato come il Mahâkrodharâja, «Il sovrano feroce, terribile», che col solo suo aspetto distrugge demonii, abbatte difficoltà, consuma le maligne influenze. Come Vâirôchana è il dharmakâya del Buddha, l'essenza, lo spirito della legge di Çâkyamuni, così Achala sembra essere l'essenza, e al tempo stesso il riflesso e la pratica di questa dottrina; in altri termini egli è forse da riguardarsi il dharmakâya, o il corpo spirituale, dell'intera triade buddica, del Triratna. D'onde è venuta questa divinità, che ha conquistato un posto così importante nel buddhismo? È assai probabile che Achala sia una forma buddhica di Çiva, il quale del resto aveva pure un tal nome. I molteplici e opposti ufficii che Achala compie; l'aspetto or truce or dolce, col quale è descritto; la sua opera intenta ora a distruggere ora a salvare, lo avvicinano grandemente al Dio della Trimûrti. Inoltre come Çiva è il capo dei Yojins, il Dio dell'ascetismo, così Achala è pure il protettore dei monaci e della Chiesa; come Çiva riduce in cenere, col suo sguardo fulmineo, Kama, così Achala è il più fiero e potente nemico di Mâra, il Satana del Buddhismo. La Çakti di Achala sarebbe, a parer mio, Târâ, divinità multiforme, una delle più venerate da'Tibetani [1]. La lettura del sûtra ci farà conoscere, più particolarmente, il carattere e l'importanza del personaggio, di cui abbiamo ora brevemente discorso.

---

[1] Achala, di frequente, prende nei testi una importanza pari a quella del Buddha stesso. È da notare, che molte immagini del Buddha, furono nell'India, dopo la distruzione del Buddhismo colà, venerate come immagini di Çiva. Târâ è anche il nome d'una delle spose di Çiva.

Âryâchalamahâkrodharâjaguhyadhâraṇîsûtra.

[Bella edizione giapponese, in carta distinta. Un foglio piegato a paravento (m.m. 0,18×0,07), formante p. p. 46 di scrittura; ciascuna pagina contenente quattro colonne di caratteri cinesi con traduzione interlineare giapponese in *firakana*. Appartenente alla Biblioteca Orientale del R. Istituto di studii superiori di Firenze].

Titolo esterno.

Cin. *Shing-puh-tung-tsun pi-mih-t'o-lo-ni-king.*
Giap. *Siyaufudouson fimitudaranikiyau.*
San. Âryâchalaguhyadhâraṇîsûtra [1].
Tib. *Mi.gyo.pai.gzuṅs.gsaṅ* [1].

Titolo interno.

Cin. *Shing-wu-tung-tsun-ta-wei-nu-wang pi-mih-t'o-lo-ni-king.*
Giap. *Siyaumudousondaiwinuwau fimitudaranikiyau.*
San. Âryâchalamahâkrodharâjaguhyadhâraṇîsûtra.
Tib. *Khro.boi.rgyal.po.chhen.po.mi.gyo.bai.gzuṅs.gsaṅ.*

Parole di Vajrapâṇi bôdhisattva
Traduzione di *Pan-joh Ch'ao-kia-lo.* Giap. *Fanniyo Siyahara* (Prajñachakra).

[Traduzione].

Una volta Vâirôchana trovavasi nella « Grande assemblea », dove era anche il bôdhisattva mahâsattva di nome detto Vajrapâṇi, insieme con Mañjuçrî.

[1] Il sanscrito e il tibetano non sono nel testo.

Questo Vajrapâṇi, come bôdhisattva [1] dal « Corpo spirituale » (dharmakâya), si chiama Samantabhadra; e dal Tathâgata ottenne la « Clava adamantina che s'impugna » [2]. La Clava adamantina (Vajra) procaccia la « quintuplice scienza » [3]; e perciò Egli ha l'epiteto di Vajrapâṇi [che tiene in mano il Vajra].

Anche Mañjuçrî bôdhisattva è, nel « triplice universo » [4], la madre della scienza; e si chiama appunto Mañjuçrî [meraviglioso e felice prognostico] [5], perchè è venuto sotto forma di bôdhisattva, a condurre alla salute tutti i viventi. Apparso così nel mondo, egli è perfetto nel rivelare la scienza, che insegna a impedire il male, moderare il desiderio, serbare pura la mente [6] e conseguire la liberazione finale [7].

---

[1] Il testo ha: *Taiji*: « epiteto che si dà ai bôdhisattvas, e che equi» vale a *Kaiji* » (*Siyogenzikau*, III, 6, 8). — « *Kaiji*: Nei sûtra, general» mente, si chiamano così i bôdhisattvas ». (*Siyo*..., III, 5 v, 4).

[2] Il testo ha *Kongausiyu* « Diamante-mano ». — Il Vajra è simbolo di forza; sia della forza della sapienza trascendentale in Mañjuçrî, sia della forza della misericordia in Avalôkiteçvara, sia della forza che abbatte e vince in Vajrapâṇi; il quale, perciò, è il più potente domatore dei demonii, nemici della Legge di Çâkyamuni.

[3] I cinque abhijñas o abhijñânas (pañchâbhijñanas), sono i cinque soprannaturali talenti che un arhat si può procurare, innalzandosi a' varii gradi di dhyâna, e che Çâkyamuni acquistò la notte che precedette il suo nirvana. Sono: la Vista divina, l'Intendimento divino, la Conoscenza degli altrui pensieri, il Ricordo dell'esistenze passate, la Potenza magica. Alcuni testi ne contano sei: nel Ceylan, generalmente cinque. I Tathâgatas che presiedono a queste cinque conoscenze sono: Vâirôchana, Akshobhya, Ratnasaṁbhava, Amitâbha e Çâkya (*Siyo*..., X, 19, 3).

[4] Trâilôkya: comprende il Kamadhâtu, il Rûpadhâtu e l'Arûpadhâtu.

[5] Così traducono i Cinesi il nome Mañjuçrî.

[6] Giap. *Kaidiyauye*. *Kai*, « arrestare il male »; *diyau*, « impedire gli effetti del predominio dei sensi »; *ye*, « mente chiara, imperturbabile » (*Siyo*..., VIII, 32,3).

[7] Cin. *Kiai-t'oh*, Giap. *Getau* = Vimôksha, Vimukti, Moksha o Mukti, stato di libertà, risultante dalla compiuta emancipazione dai sensi e dal mondo delle passioni.

Abili entrambi (Vajrapâni e Mañjuçrî) nel penetrare il significato arcano delle dhâraṇîs, la loro mente è nella quiete della meditazione (dhyâna), sempre fissa in profonda estasi (samâdhi) [1]. Dopo che eglino hanno vinto i demoni [nemici della Legge del Buddha], spingono dentro la porta della verità [2], per condurre alla « Scienza sublime » (Mahâprajñâ). Abbattuto così ogni ostacolo, possono, in favore di tutti gli esseri, girare la ruota della Legge; soffiare il vento della liberazione, per disperdere i mali tra' viventi; fare scendere la pioggia dell'insegnamento religioso, per fecondare il cuore delle creature; e seminare i germi del bene, affine di apparecchiare a ricevere il tesoro della grazia.

Il loro cuore è [quello di] Îçvara. Talora eglino si rivelano in molteplici forme; talora adunano molte forme in un sol corpo. Secondo il desiderio dei viventi possono condursi dapertutto, recando dapertutto le gioie ansiosamente aspettate, e sanando le piaghe de'mortali.

Eglino sono i grandi bôdhisattvas, che cingono la « corona dai cinque lobi », emblema della « quintuplice scienza »; la quale, come la luce del sole e della luna, disperde le tenebre; e per la quale gli uomini e gli Dei hanno loro di continuo in venerazione.

Condotti dalla nave della Religione, traverso tutto il pelago dei mali, giunsero all'altra riva. Intelletti imperturbabili, non tocchi da sozzure mondane, si mostrano con meravigliosa figura, a diletto e vantaggio di tutti gli esseri; per modo che la loro virtù immensa, inesauribile, sarà di continuo glorificata, per un numero incalcolabile di secoli. Tali sono questi due bôdhisattvas; la cui potenza morale tutto vince per eccellenza.

---

[1] I Cinesi intendono variamente lo stato in cui è lo spirito compreso dall'estasi; e spiegano la parola samâdhi, « possesso di sè stesso », « stabilità vera », « fermo riposo », « pace e tranquillità ».

[2] Samyagdrishṭi, primo degli Açthângamârga, che i Cinesi intendono « le otto porte », d'onde è necessario passare per arrivare alla verità.

Ora dunque Vajrapâṇi bôdhisattva entrò nella estasi profonda (samâdhi), ardente di vita divina. E dapertutto rifulse della sua luce il mondo; e il fuoco di lui, chiarissimo, bruciava e consumava ogni ostacolo [1]. Le legioni demoniache di dentro e di fuori, fuggirono tremanti di spavento. Volevano internarsi ne'monti, e non ne avevano modo; volevano immergersi in mare, e nemmeno riuscivano. Allora mandarono un altissimo grido. Quel grido giunse fino al Buddha: chiedevano misericordia e protezione. E il Buddha, sublime d'altissima commiserazione! dimenticò le opere malvagie dei demoni.

Allora Çakra Indra e Brahma uscirono dall'estasi, che da lungo tempo godevano in pace; e si recaroro in quel luogo [2]. E i dêvas, i nagas insieme coi rakhsas, i gandharvas, gli asuras, i garudas, i mahôrâgas arrivarono anch'essi, tutt'insieme, dove era il bôdhisattva; e fatto il saluto, sedettero.

Ora dunque Vajrapâṇi bôdhisattva si tolse dall'estasi (samâdhi), e, indirizzatosi a Mañjuçrî bôdhisattva, disse:

Ecco Mahâkrodha râja, il cui nome è Âryâcharya krodhavidyâ, âraṇyakaḥ [3]. Egli è il « Signore grandemente luminoso » (Mahâprabhâ râja), dotato di grandissima forza (Mahâbala); il quale col fuoco della scienza consuma ogni impedimento, con l'acqua della Legge monda ogni sozzura. Talora apparisce così immenso di corpo (Mahâkâya) [4], che riempie lo spazio; tal altra si fa piccolo per venire in soccorso dei viventi.

---

[1] Intendi gli ostacoli che si oppongono alla propagazione della fede.

[2] Nel luogo dove il bôdhisattva era entrato nella samâdhi.

[3] Ârya âcharya, titolo d'onore; âraṇyakaḥ, nome degli asceti che conducono vita santa; Krodhavijiya, nome di una deità terribile che obbliga a prender rifugio nel triratna. Nel *Bka'-'gyur* è un'opera intitolata Krodhavidyâkalpaguhyatantra, dedicata a questa deità; la quale, come si vede, viene identificata con Achala, soprannominato Mahâkrodharâja.

[4] Mahâkâya è anche il nome del re dei Garudas, menzionato più sotto.

Come un garuda [1] divora i mali e tutte le cattive influenze; come un naga aduna in alto le « nubi della sapienza » (mahâmati), e fa scendere la pioggia della Religione (Dharma); come spada terribile stermina i demoni; come laccio fortissimo avvince Mâra, il tentatore potente; come seme d'amicizia congiunge co' legami dell'affetto tutti gli uomini pii e religiosi. Il suo cuore non conosce timore: è sicuro e imperturbabile. Egli è il « Sovrano luminosissimo » (Mahâprabharâja), che non ha sede precisa, perchè sta nella mente di tutti gli esseri. E come può esser ciò? Siccome lo spazio è immenso, il dominio della vita è illimitato [2]; e siccome il dominio della vita è illimitato, il dominio degli esseri è immenso; e siccome immenso è il dominio degli esseri, la personalità del « corpo spirituale » (dharmakâya) è pure immensa; e siccome immensa è la personalità del dharmakâya, essa invade tutto il « mondo spirituale » (dharmadhâtu); e siccome invade tutto il dharmadhâtu, la sua persona è l'impersonalità, la sua effigie è la mancanza d'effigie: Egli si fa manifesto in quella figura, che è conforme alle opere che imprende. Egli non ha nè l'essere nè il non-essere, non ha causa nè conseguenza, non ha il proprio nè l'altrui [3], non ha il quadrato nè il rotondo, non ha il lungo nè il corto, non ha il produrre nè il perire, non ha il nascere nè il distruggersi, nè il creare, nè il cominciare, nè il fare, nè il sedersi, nè il giacere, nè l'andare, nè lo stare, nè il muoversi, nè l'aggirarsi, nè turbamento o tranquillità, nè avvicinarsi, nè allontanarsi, nè sicurezza o pericolo, nè giusto, nè ingiusto, nè acquistare

---

[1] Giap. *Konjitiyau*, « Uccello dalle ali d'oro ». Quest'uccello è anche riguardato come una delle origini dei terremoti; « i quali possono esser » prodotti o dai Nagas, o dai Garuḍas, o dai Devas; imperocchè an» che quando un santo entra nel nirvâṇa, la terra trema, e tutta si scuote » (*Siyo*..., I, 44, 8).

[2] « Il dominio della vita », Giap. *Sekai*. Questa parola è spiegata nel seguente modo: « L'oriente, l'occidente, il mezzogiorno, il setten» trione, il sopra e il sotto è ciò che si esprime con la voce *Kei;* il » passato, il presente e l'avvenire sono espressi con la voce *Se* » (*Siyo*..., II, 21 v, 2).

[3] Oppure: nè subbiettività nè obbiettività.

o perdere, nè quello, nè questo, nè partire o venire, nè azzurro, nè giallo, nè rosso, nè bianco, nè paonazzo, nè scarlatto, nè alcuna altra sorta di colore. Egli non è altro che Contemplazione, Scienza e Misericordia [1], per cui è pronto e bastevole a tutto. Come Contemplazione, siede sul trono adamantino del potere; come Scienza, apparisce garuḍa risplendente; come Misericordia, si manifesta sotto tutte le forme.

La sua immagine è rappresentata colore azzurro scuro, come quella [di una divinità] truce e terribile [2]. Tiene in una mano la spada della sapienza, per colpire la concupiscenza e il peccato; e tiene nell'altra il laccio della samâdhi, per legare colui che difficilmente si vince [3]. Ai devas, ai nagas e a tutti gli altri esseri soprumani, egli è oggetto di costante venerazione.

Avere di continuo il pensiero a questo « Sovrano terribile » (Krodharâja), basta a rendere atti a superare ogni sorta di ostacoli, e a tenere in soggezione tutti gli spiriti maligni. I quali, per tema di lui, non s'accostano a'luoghi dove dimorano i Religiosi; sì che, d'intorno per lo spazio di cento yôjana, nè Mâra nè altri demoni possono esercitare le loro arti perverse.

Ed ecco che ora Vajrapâṇi recita la grande dhâraṇî sorgente d'ogni vittoria, e dice:

— *Nafumaku sarabatatagiyata biyaku : sarababokeibiyaku sarabata tarata : senda : makarosiyata : kenkiyakikiyaki sarababikinnan : ontarata : kenman.* — [4].

Questa dhâraṇî (*singon*) [5] recitata continuatamente produce il fuoco della scienza, che arde e consuma le legioni demo-

---

[1] Samâdhi e Jñâna; ossia, il risultamento finale della samâdhi e Adhimâtrakâruṇika, che è il risultamento a cui jñâna deve condurre.

[2] Più avanti è detto che questo colore indica gran potenza d'amore e compassione.

[3] Il Demonio, Mâra.

[4] Di questa e delle seguenti dhâraṇis trascrivo il *frakana*, piuttosto de'caratteri cinesi, perchè rendono un po' meglio l'originale forma sanscrita.

[5] Il Buddhismo cinese con la espressione *chen-yen*, Giap. *singon*, « vere parole » intende tanto le dharâṇis quanto i tantras. Nel dizionario sinico-giapponese *Siyogensikau*, III, f. 15v, la parola *siyumon*

niache di Mâra. E in ciascuna delle « tremila grandi migliaia di mondi », per affetto di questo fuoco ardente e poderoso di Mahâkrodharâja, s'accenderanno grandissimi incendi; i quali, eccetto le « Dieci terre di bôdhisattvas » (Daçabhûmi) [1], dopo avere per tutti i « Dominii del Buddha » (Buddha kshêtra) rischiarato le tenebre, arrecheranno, per mezzo del farmaco della Santa Legge (Dharma), pace e salute.

Detto ciò, Vajrapaṇi recitò i seguenti gatas: [2]

« Il possesso di questa dhâraṇî, conducendo alla salva-
» zione, distrugge i peccati commessi in passato; e soggiogando
» il 'Gran principe del male', d'ogni cosa che si chiegga la
» grazia, conforme desideriamo ci farà contenti.

» Anche i 'Ventidue Mahâdevas' saranno sempre pronti
» a soccorrere. — Içana della regione N. E., Çâkra deva
» della regione orientale, Agni della regione S. E., Yama
» deva della regione meridionale, Râkshasarâja della re-
» gione S. O., Varuṇa della regione occidentale, Vâyu della
» regione N. O., Vâiçramaṇa della regione settentrionale,

« invocazione mistica », è spiegata: « *tarani* (= dharâṇî), ovvero *singon* »; e alla voce *singon*, Cin.: *chen-yen* « vere parole », vien detto: « nel- » l'India ciò significa *mantara* (= mantra) ».

[1] Dieci gradi di perfezione dei bôdhisattvas. Molte scritture del Tripiṭaka sono consacrate a questo soggetto. Ecco quali sono queste dieci bhumis: 1. Pramuditâḥ, 2. Vimalâḥ, 3. Prabhâkâraḥ, 4. Archishmatî, 5. Sutarjjayaḥ, 6. Abhimukhî, 7. Dûraṁgamâ, 8. Achala, 9. Sadhumatî, 10. Dharmameghâ (Schiefner, *Buddhistische triglotte,...* St. Petersb. 1859, f. 11). Il *Siyogenzikau*, X, 32, 3, dà il nome delle « Dieci terre » (*Shih-ti*, Giap. *Situdi*) dei bôdhisattvas, come appresso: *Hwan-hi* « Letizia e contento », 2. *Wu-keu* « Senza immondizie », 3. *Fah-kwang* « Splendore diffuso », 4. *Yen-hwui* « Scienza abbagliante », 5. *Nan-shing* « Difficile conquista », 6. *Hien-ts'ien* « Presenza », 7. *Yuen-hing* « Cammino lontano », 8. *Puh-tung* « Immobilità », 9. *Hi-hwui* « Scienza del bene », 10. *Fah-yun* « Nube della Legge ». — Ad Achala viene forse l'epiteto che lo distingue, per avere conseguito, come il nostro testo afferma più avanti, l'ottava di queste terre, che porta appunto il nome achala, « immobilità » o « immobile ».

[2] La traduzione della redazione in versi del sûtra, la distinguo, dalla redazione in prosa, virgolandola. Il brano che segue comprende 44 versi, di cinque caratteri cinesi ciascuno.

» Mahâbrahmâdeva della regione superiore, Dharaṇiṁdharadeva[1] della regione inferiore; poi Sûriyadêva, » che illumina le tenebre, e Chandradêva, fresca e pura » luce. Questi sono i 'Devas dalla gran forza' (Mahâbaladevas), che fanno corteggio d'intorno [ad Achala Mahâkrodharâja]; e talora si compiacciono d'essergli soggetti, » e pieni di rispetto si fanno suoi difensori. [Poi vengono i » suoi] messaggeri *Kongara* [2] e *Seitaka* [3], *Kurika* [4] re dei » nagas, e *Yakusini* altro messagere suo. E questi son tutti » della medesima 'Gran famiglia'.

» Egli [Achala] talora sta celato, talora si fa conoscere » a sostegno degli uomini pii e religiosi, che lo venerano come » il più degno di venerazione nel mondo (Lôkajyêshṭha). Se » il religioso è di forte animo, gli si manifesta in tutta la terribilità del suo santo aspetto; se è di animo mediocre, gli » invia due suoi famigli. Se poi il religioso è di tanta meschina indole, da lasciarsi prender dalla paura; allora, non » potendoglisi manifestare quale egli è, questo 'splendidissimo

---

1 Dharaṇiṁdhara, letteralmente: « il sostenitore la sostenitrice », in Cin. *Ch'i-ti*, « il sostenitore della terra ».

2 « *Kongara*, Assistente (*Wakidati*) di Âryaachala: ha acconciatura di deva; la veste dei religiosi (kashayana), e tiene, di traverso, » una clava in mano » (*Siyo*..., III, 10v, 4). — *Wakidati*, in Cin.: *Kiah-shi* oppure *Hieh-shi*, è nome generico dato agli idoli minori, che stanno ai due lati dell'idolo principale.

3 « *Seitaka*, Assistente (*Wakidati*) di Âryaachala: ha la testa » cinta delle insegne dei devas; nella mano sinistra tiene un laccio; nella » destra, il vajra » (*Siyo*. . . , III, 16v, 8).

4 « *Kurikara*, così chiamasi la figura del samaya di Achala, » rappresentata per via di un drago nero, avvolto intorno ad una grande » spada » (*Siyo*..., III, 8v, 2). Questa figura si vede disegnata da *Hokusai* nel *Mankuwai*, fascicolo XIII, f. 2v.

« *Sanmaye kei*, o *Sanmaye katati* (la forma o figura del Samaya), » anche chiamato *Mandara* (= Mandala), che in cinese vien tradotto » Altare » (*Siyo*..., III, 9, 8). — Mandala è un luogo consacrato dove si depongono figure, immagini e simboli di divinità. Come lo dice il nome, il luogo dovrebbe essere rotondo; ma non è raro averne di varia forma. In questo caso si tratta del samaya di Achala, o meglio del suo simbolo, che è il drago e la spada, combinati come è detto di sopra.

» re' (Mahâbrabharâja), prende figura affabile e d'amico.
» Così, secondo l'indole, procura le grazie; e a poco a poco
» s'approssima dolcemente, e spinge dentro la porta della
» preghiera ».

Quando Vajrapâṇi bôdhisattva ebbe finito di recitare questi versi, egli si rivelò a tutta la turba, pronunziando queste parole: « Mirabile è la 'Grande assemblea'; imperocchè essa dimora nel bene. Oggi ha inteso la dhâraṇî divina di Prabharâja e Mahâbala; e se v'è chi desideri vederlo di persona, pratichi la regola, che insegna abbandonare il mondo e fare opere di pietà [1]. E di nuovo recitò un'altra dhâraṇî, e disse:

— *Naumakusanmanta* : *basaratan* : *tarataabokiya* : *Zendamakarosiyada* : *sofataya* : *anaya* : *asoka* : *asanmagini* : *ununbikina* : *untaratanmon*. —

« Se inoltre l'uomo pio [2] devoto delle dhâraṇîs, terrà a
» mente e reciterà quella [che seguita appresso], dal suo corpo
» emanerà una fulgidissima luce, che sconfiggerà il demonio
» del male; e qualsiasi cosa che egli chieda, l'otterrà piena-
» mente conforme desidera. E se avrà fede nella virtù di essa,
» dal suo animo scomparirà ogni paura. Cosichè [quest'invoca-
» zione] può chiamarsi 'Luogo di salute e di refugio'; perchè,
» allontanando il timore delle disgrazie, mantiene sempre sicuri
» e tranquilli » [3].

E le parole di questa gran dhâraṇî dicono:

— *Nafumakusanmanda* : *fasarabo* : *tarata* : *abokiya* : *senda* : *makarosiyada* : *sofatayasararababikinnan* : *mamasofasiyarasenti* : *sinbamei* : *asaratau* : *kurotaramaya* : *taramaya* : *untarata* : *kenman*. —

---

[1] *Siyasin*, Cin: *She-shen*, « Abbandonare il corpo »; per *She-shen-juhsse*, « Abbandonare o trascurare il corpo, ed entrare in convento » = lasciare il mondo, darsi alla religione. — *Siyugiyau*, « fare opere di pietà ».

[2] Giap. *Kiyaunin* (= *Kiyaujiya* ovvero *Anjiya*): « Giovane pio che » vuole darsi a vita religiosa; ma che non avendo ancora vestito l'abito » monastico, serve in un convento » (*Siyo...*, IV, 42, 5).

[3] Brano di dodici versi di cinque caratteri cinesi ciascuno.

Vajrapâṇi disse:— Gli esseri viventi, tutt'insieme, hanno vario carattere e diversa natura, perciò il Tathâgata [1] talvolta si rivela con figura amorevole, talvolta con aspetto fiero e terribile. E nell'ammaestrare i viventi, non è uguale con ciascuno; ma secondo la loro indole gli procura la grazia [2]. Siccome lo sterminio dell'esercito demoniaco conduce al trionfo della pace e della religione [3]; benchè apparisca fiero e terribile, il sue cuore, dentro, è pieno di misericordia e di amore. A simiglianza di Mahêçvara conseguì l' « Ottava terra » [4], e ne acquistò la potenza originaria, amore e bontà, per la quale egli è nato —.

Quando (Vajrapâṇi) ebbe terminate queste parole, si volse di nuovo alla turba: — Chi desidera, disse, l'adempimento di sì fatta Legge, si ritiri in luogo tranquillo e solitario su per i monti, in attesa della « Terra di purità » [5]. Innalzi un altare, e si dia, assiduo, a tutte le pratiche religiose, e reciti le preghiere secondo i riti. Allora gli apparirà dinanzi l'essere divino che ha in mente, il quale esaudirà tutti i suoi desideri [6]. Oppure si rechi a pregare su le rive del fiume; o se anche, per avventura, compirà le sue devozioni nei luoghi consacrati a piè degli alberi, o su la vetta de' monti, non tarderà ad ottenere il compimento dei suoi voti. Parimente sarà esaudito

---

[1] Il brano si riferisce ad Achala, al quale vien dato l'epiteto di tathâgata.

[2] Grazia o grazie, Giap. *riyaku* « l'aiuto, i favori, i benefizii, che si ricevono da una divinità ».

[3] Dharma.

[4] L'ottava delle dieci bhumis, che porta il nome di achalâ, dal quale probabilmente deriva l'epiteto dato a questa deità, come si è detto in altra nota.

[5] Sukhavatî, che i Cinesi intendono « Terra della purità », e « Luogo di estrema delizia ». È una regione paradisiaca, a occidente del nostro universo, dove Amitâbha ha la sua residenza.

[6] Il Giap. ha *jitudi*, « tutta la terra »; ma il dizionario sinico-giapponese, più volte citato, avverte, che *jitudi* « è una parola indiana [s'in- » tende corrotta], la quale significa *jyauju* (Cin., *ch'ing-tsiu*) », ossia « condurre a termine, compire, adempire, esaudire interamente » (*Siyo*..., IX, 47v, 1).

se si affiderà al Prajñapâramitâsûtra. E se nei tempi debiti eserciterà i « Tre atti di purificazione »[1], e non avrà amicizia con uomini malvagi, e farà il *Goma*[2], e si asterrà di mangiar carne e di bere vino, sarà pure fatto degno d'ogni grazia —.

Poi recitò i seguenti gatas:[3]

« Potendo operare siffattamente, s'acquistano meriti e virtù » infinite. Se conforme la Legge si reciterà questa prece, si » otterrà il pieno adempimento di tutti i voti.

» Il Religioso che praticherà opere di penitenza, semplice » e puro di cuore e di mente, per molte migliaia di secoli avrà » la costante visione della divinità.

» Chi sarà animato dallo zelo di testimoniare la verità della » santa parola. potrà smuovere le montagne, rivolgere i fiumi » verso la sorgente, fare ogni cosa secondo sua voglia[4].

» A chi desidera visitare le 'Terre del Buddha', Mahâ- » brabharâja gli si farà dinanzi e lo condurrà, e guiderà » per modo che possa osservare dappertutto.

» E se di ogni altra cosa farà domanda, tanto più facil- » mente vedrà effettuarsi i suoi voti. Egli non precipiterà nel- » l'inferno: certa e sicura testimonianza di maravigliosi frutti.

» Così fatti meriti, opere così eccellenti non cesserò mai » di lodare e glorificare. Solamente il 'Gran santo onore del » mondo' (Lôkajyeshtha) può sapere quanto sia grande » questa Dottrina ».

---

[1] Sîla: il secondo dei pâramitâs, quello della purità morale; il quale consiste in tre doveri da compiere, trividhadvâra: purità di corpo, purità di lingua, purità di mente.

[2] « *Goma*, a buddhist rite of saying prayer while fire is burning in a brasier » (Hepburn) —. « *Goma*: Cérémonie que font les *Chingonjous* à l'égard du diable pour le conjurer. *Gomawo tacou*, faire cette cérémonie en jetant sur le feu de l'huile » (Pages). Il *Siyogenzikau* ha: « *Goma* » voce indiana che significa 'Sacrifizio con fuoco', come quando s'accende » un rogo » (*Siyo*. . . , III, 10v, 7).

[3] Il seguente brano di poesia è composto di ventiquattro versi di cinque caratteri ciascuno.

[4] Cf.: Matteo, XVII, 20; XXI, 21; Luca XVII, 6; 1ª Corinti, XIII, 2.

Allora il Buddha s'indirizzò a Mañjuçrî bôdhisattva e fece queste parole: — Se fra le generazioni avvenire vi sasanno uomini pii, i quali abbiano bisogno di grazie, basterà che odano nominare gli epiteti di Mahâprabha râja, e s'affidino all'Aryâchalamahakrodharâja dâraṇîsûtra. Costoro certo non morranno di morte violenta nè improvvisa, non saranno presi da timore, e vedranno cadere tutti gli ostacoli che possono opporsi alla protezione celeste. Che sarà poi di colui il quale reciterà devotamente le preghiere di questo sacro testo? Le benedizioni pioveranno su lui continue e innumerevoli —.

Dette queste parole, (il Buddha) si assise in silenzio; e Vajrapâṇi esclamò: — Mirabili! mirabili sono gli effetti delle sante parole! — Ed espresso con tali detti il suo pensiero, tornò a splendere sopra il suo trono.

Allora tutti della turba, udito che ebbero le lodi di questo sûtra, nella sicurezza della vittoria, pieni di letizia credettero ed operarono.

Âryâchalâmahâkrodharâja guhyadhâraṇîsûtra.
Il Buddha espone l'âryâchalâsûtra.

In quel tempo nella « Grande assemblea » vi era un Prabharâja [1]; il quale era il Mahâprabharâja Mahâbala. Egli si mostra con figura di colore azzurro scuro, per indicare la forza della sua gran pietà: assiso sur una roccia di diamante, per indicare la sua fortezza e sicurtà. Apparisce sempre in mezzo ad una gran fiamma viva, per significare l'immensa sua scienza; tenendo in una mano la spada ignuda della sapienza per colpire la miseria, l'invidia e la pazzia; e tenendo nell'altra il laccio della samâdhi, per avvincere colui che difficilmente si doma. Impersonale dharmakâya, fa un sol corpo insieme con akaça

---

[1] « *Miyauwau*, Spiriti del cielo che si rivelano sotto varie forme per » proteggere gli uomini » (*Siyo...*, III, 13v, 1). *Miyauwau*, che traduce alla lettera Prabharâja, è riguardato come nome comune delle deità, equivalente a deva e bôdhisattva.

(lo spazio) [1]. Non ha luogo fisso dove egli stia, trovandosi nel cuore e nel pensiero di tutti gli esseri. E per quanto siano diversi i pensieri dei viventi, conforme la vocazione e le intenzioni d'ognuno, ad ognuno procaccia la salute e la grazia, e ognuno appaga e consola.

E la Grande assemblea, dopo avere udito esporre questo sûtra, piena d'immensa letizia credette ed operò.

Âryâchalâguhyadhâraṇîsûtra

« Adoriamo il santo Achala mahâkrodharâja, cuore » pieno di sublime, immensa carità; che estende il suo amore » a tutti gli esseri viventi.

» Originario Vâirochana, da lunghissimo tempo formato » alla 'perfetta intelligenza' (sambôdhi). col 'corpo della » fede' (dharmakâya) percorre dapertutto il 'mistico mondo' » (dharmadhâtu): e la sua sapienza è simile allo 'spazio » infinito' (akaça).

» Rivela la sua immagine, pure essendo di là dove non » sono immagini; perchè la immagine sua è dapertutto nell'o» ceano delle mondane esistenze. Ha voce, pure essendo di là » dove non son voci di sorta; perchè la voce sua risuona in » mezzo alle miserie della vita terrestre.

» Per proteggere la religione del Buddha, e per dare letizia » e ristoro ad ogni creatura, nel mare infinito delle forme, muta » il fiero e cruciato suo aspetto.

» E guarda con occhio amorevole gli esseri che hanno vita: » equo, imparziale, come fossero tutti suoi figliuoli. E nel» l'opera della salvazione non omette un capello, dimostrandosi » il primo dei giusti.

» 'Sapienza adamantina' (Vajramati), egli può metter » fine a tutte le miserie. Perciò tiene in mano la spada terribile, » tagliente; con la quale, una volta colpito, più altro resta.

» 'Meditazione adamantina' (Vajrasamâdhi), egli può » avvincere tutto quel che difficilmente si lega. Perciò tiene

[1] Vedi quel che è detto intorno al akaça in una delle note dell'Introduzione.

» in mano il ‘laccio della rete aurea’; col quale, una volta » legato, nulla può muoversi.

» A lui è finalmente possibile distruggere il ‘Drago per» verso, cagione d'ogni sventura’.

» Egli apparisce come fuoco garuḍa, per consumare il » ‘mare degli ostacoli’, e proteggere il sentimento della scienza » sublime (bôdhi).

» Egli induce il pio religioso a mantenersi saldo e sicuro, » come sur un trono di macigno, e a non allontanarsi dalla » pratica della scienza (bôdhi). Perchè se anco gli si faces» sero contro migliaia di yakshas potentissimi, gli Dei scen» derebbero dal cielo per distruggerli, e lo condurrebbero per » la via della salute.

« Se terrete a mente la dhâraṇî mistica (guhyadhâraṇî), » in tutti i vostri rinascimenti il santo suo aiuto vi seguirà inces» sante, conducendovi, per certo, ‘nel mondo degli anni felici’.

» Se tutti i pensieri sono per Lui, egli, per quante gene» razioni passino, non abbandona nè dimentica; ma, assiduo, » insegna la via della liberazione e della salute, rivelando la » scienza del Tathâgata.

» Per la pratica dei ‘tre doveri della purità’, pei meriti » e le virtù di Lui, [i benefizii] equamente si spargeranno su » tutti gli esseri viventi; i quali tutti concordi faranno testi» monianza della fermezza di Achala.

» Il mistico mondo (Dharmadhâtu) può da per tutto per» corrersi in virtù della segreta Dharaṇî adamantina (Vajra» guhyadhâraṇî) insieme con Achala, aiutati dalla pratica » dei ‘tre doveri’.

» Per la potenza di Lui adorabile, è possibile conseguire » ogni intento. Per la potenza di Lui adorabile, la Religione » (Dharma) sin dall'antichità si mantiene fra gli uomini.

» Questo e l'altro mondo, e l'oceano inesauribile dei mondi, » e tutti gli esseri dell'universo che hanno conoscenza, concordi » faranno testimonianza della sua scienza impareggiabile » [1].

---

[1] Sono sessantaquattro versi di cinque caratteri ciascuno.

Chi vede il mio corpo, innalza la mente alla Bôdhi. — Chi ode pronunziare il mio nome, lasciata ogni seduzione mondana, praticherà il bene. — Chi dà ascolto alla mia parola, otterrà la 'Grande scienza' [1]. — Chi conosce la mia mente, di per sè stesso diventerà un Buddha [2].

« Gl'innumerevoli peccati commessi fino ad oggi, durante » la serie infinita delle passate esistenze; i più gravi peccati » commessi nella vita passata; quelli che si commettono tutti » i giorni e tutte le notti; quelli che ad ogni ora, ad ogni » passo si pensa di commettere, tutto verrà distrutto e dimen» ticato per la potentissima efficacia delle dhâranis [riferite » in questo testo]. [L'uomo pio che le reciterà] alla fine della » sua vita terrena, fermo e sicuro rinascerà in [luogo di] » 'estrema letizia' [3].

« Tu capace di guidare [come] maestro, padre e madre, » porgi il valido tuo aiuto, in questo immenso mare doloroso » della vita e della morte. Coloro che già perirono, e che per » te ottennero la salute, maschi o femmine, testimoniano della » tua possanza. Tutti saranno da te convertiti alla fede, e gui» dati per la via della salute [4]. Tutti rinasceranno nel 'Tem» pio meraviglioso della vita tranquilla' [5], per aspettare che » ogni essere vivente acquisti la condizione di Buddha » [6].

---

[1] *Daitiye* = Mahâmati o Mahâprâjña.

[2] Sono otto versi di quattro caratteri cinesi ciascuno.

[3] *Zenkokuraku*, sinonimo di *Kokurakusekai*, « Il mondo dell'estrema letizia » altro nome di Sukhavatî, paradiso di Amitâbha, vedi la nota riferita più sopra.

[4] Giap. *fauben* = upaya ovvero upayakâuçalaya, la salute per [mezzo della conoscenza dei] proprii mezzi [per condurre al nirvâṇa].

[5] *Anyau jiyoumeunosatu*, lo stesso che *Anyausekai*, « Il mondo dove si conduce vita tranquilla », altro nome del paradiso occidentale di Amitâbha. *Jiyoumeu* significa « maravigliosissimo »; *satu*, Chin. *ch'ah*, « pilastro, colonna, stela »; significa anche « Convento di monaci buddisti », ed ancora « Pagoda », come abbreviazione di *Lieh-ch'ah*.

[6] Quest'ultimo brano è composto di diciassette versi di sette caratteri cinesi ciascuno.

DEUX LETTRES ÉTHIOPIENNES

DU XVI[e] SIÈCLE

MÉMOIRE TRADUIT SUR LE TEXTE PORTUGAIS
DE M. ESTEVES PEREIRA

I.

Lettre de Ṣaga za Ab à Lĕbna-Dĕngĕl, roi d'Ethiopie.

On sait que D. Manuel, roi de Portugal (1475-1521) envoya à l'empereur d'Ethiopie Lĕbna-Dĕngĕl (1508-1540) une ambassade dont les aventures furent racontées par le P. Francisco Alvares, chapelain de cette ambassade [1]. Lorsque le souverain éthiopien congédia l'ambassadeur de Portugal, D. Rodrigue de Lima, qui était arrivé à sa cour cinq ans auparavant, il résolut de lui adjoindre un ambassadeur et choisit dans ce

---

[1] *Verdadeira informaçam das terras do Preste Joam segundo vio e scriveo o P. Francisco Alvares Capellão del Rey nosso Senhor*, Lisbõa 1540, in-4°. Cet ouvrage fut traduit en espagnol: *Historia de las cosas de Etiopia traducida de Portugueze en Castellano*, Anvers 1577, in-8; Saragosse 1561, in-f.; Tolède 1588, in-8°; en français: *Historiale description de l'Ethiopie contenant la vraie relation des terres et pays du grand roi et empereur Prête-Jean*, Anvers 1558, in-8°; en italien dans le Recueil de Ramusio: *Raccolta de navigazioni e viaggi*, t. I, Venise 1550, in-f°; en allemand: *Warhafftige Beschreibung aller gründlicher Erfährniss von den Landen des mächtigen Königs in Ethiopien, den wir Priester Johann nennen*, Eisleben 1566, 1567, in-f.°; une réimpression fut faite en France, Paris 1674, in-8°: une autre du texte portugais a été commencée à Lisbonne; enfin le texte a été traduit en anglais pour la Hakluyt Society par Lord Stanley of Alderley: *Narrative of the Portuguese embassy to Abyssinia during the years 1520-1527*, Londres 1881 in-8°.

but Ṣaga za Ab [1] qui, sachant parler l'arabe, n'avait pas besoin d'interprète [2].

Le P. Francisco Alvares rapporte que Ṣaga za Ab possédait un fief [3] dont il avait été naguères dépouillé par Abdénago, capitaine des pages : il s'était plaint à l'empereur et lui avait demandé justice ; il n'obtint rien d'abord, mais plus tard, à la suite des ennuis causés par Abdénago au prince, celui-ci lui enleva le fief qui avait appartenu à Ṣaga za Ab et le rendit à ce dernier, avec un autre appelé Abrigima [4] et propriété de Abdénago. comme dédommagement. Ṣaga za Ab était Râs des Thiaouas [5] ou chef des guerriers de ce fief.

Au commencement de l'année 1526, D. Rodrigue de Lima et ses compagnons, ainsi que Ṣaga za Ab, accompagné de plusieurs Éthiopiens, attendait à Debaroua la flotte portugaise pour passer dans l'Inde. Informés qu'Eitor da Silveira avait abordé à Massaoua avec trois galiotes et deux caravelles, ils quittèrent Debaroua, escortés par le Baḥar-Nagach et 600 hom-

---

[1] Le nom de Ṣagâ za Ab « Présent du Père » était porté par le père de Takla Hâîmânot comme l'indique le Synaxare (Dillmann, *Chrestomatia aethiopica*, Leipzig 1866, in-8°, p. 36) : on le trouve dans la version arabe de la vie de Takla Hâîmânot (Bibl. Nat. de Paris ancien fonds arabe M. 159, f. 5) sous la forme de صكازات à corriger en صكـازاب.
اما والده يسمى صكارات (صكازاب ፡ ጸጋ ፡ ዘአብ) نروح (lis. تزوج)
بامرة تسمى ساره من عظما المدينة وكان (lis. كانا) خايفين من
اللــه وصانعين وصاياه..... فاسمها اكــزى هاريــا (اكزى خريا
እግዚእ ፡ ኀረያ ፡) اى مختارة الله وتفسير اسم زوجها عطية الاب.

[2] João de Souza, dans ses *Documentos arabicos para a historia portuguesa*, Lisbonne 1790, in-4°, p. 89 a confondu Ṣaga za Ab avec l'arménien Matthieu envoyé vers 1513 par l'impératrice Hélène, régente d'Ethiopie pendant la minorité de son fils Lĕbna Dĕngĕl : cf. mes *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie*, Paris 1882, in-8°, p. 249-251, note 119.

[3] ጕልት ፡ cf. d'Abbadie *Diction. amariña*, Paris 1880, in-8° s. h. v°.

[4] Probablement Beguinha. Cf. *Documenta habessinica*, n. 219.

[5] D'après D'Abbadie (*Dictionnaire amariña*, col. 130 et 963) « commandant de garnison ». Il est fait mention dans la Chronique de Zarĕa-Ya'qob, d'investiture de ces fonctions au commencement du règne de ce prince. Cf. Dillmann, *Ueber die Regierung des Königs Zar'a Jacob*, Berlin, 1884 in-4°, p. 17.

mes environ et arrivèrent à Arkiko [1] D. Rodrigue de Lima et les siens ressentirent une grande joie en rencontrant les Portugais de la flotte et se voyant enfin près de rentrer aux Indes et en Portugal. Après les salutations d'usage, Eitor da Silveira offrit au Baḥar-Nagach un présent composé de dix ballots de toile écrue, deux tapis de Cambaye et d'autres draperies fines, dix charges de poudre, une demi-pièce de velours cramoisi, et une demi-pièce de drap rouge. Le Baḥar Nagach lui rendit son présent en lui offrant 50 vaches et beaucoup de moutons, de poules et de poissons. Il remit ensuite solennellement entre ses mains D. Rodrigue de Lima et son escorte, ainsi que Ṣaga za Ab et les Abyssins qui étaient venu avec lui. Eitor da Silveira les reçut à bord de ses navires et leur fit à tous le meilleur accueil possible.

La flotte mit à la voile le 28 Avril et, sortie de la mer Rouge, gagna Mascate avec difficulté à cause de l'hiver. De là elle passa à Ormuz où était Lopo Vaz de Sampaio, gouverneur de l'Inde [2]. Eitor da Silveira et D. Rodrigue de Lima, en débarquant à Ormuz, prirent avec eux Ṣaga za Ab et allèrent à Fortaleza où les attendait le gouverneur. L'Ethiopien fut ensuite reçu en audience par Lopo Vaz à qui il remit la lettre [3] et le présent qu'il apportait de la part de Lĕbna-Dĕngĕl: c'était un vêtement de soie orné de broderies d'or travaillé. Le gouverneur ordonna de loger Ṣaga za Ab et ses compagnons et pourvut à leur dépenses avec une grande générosité [4].

D'Ormuz, le gouverneur partit pour Goa avec son armée dans laquelle se trouvaient D. Rodrigue de Lima, Ṣaga za Ab, les Portugais et les Abyssins venus d'Ethiopie: ils demeurè-

---

1 *Verdadeira informaçam*, ch. 141; Andrade, *Chronica de D. João III*, 2e partie, ch. IV.

2 *Verdad. inform.* 2e partie, ch. I; Andrade, *Chronica de D. João III*, 2e partie, ch. IV; Diogo do Couto, *Decades*, IV, L. I, ch. 4.

3 Cette lettre, reproduite dans la *Verdad. inform.* (2e partie, ch. 11) était adressée à Diogo Lopes de Segueyra qui était gouverneur de l'Inde avant Lopo Vaz de Sampaio.

4 *Verdad. inform.* 2e partie, ch. 1 et 11; Andrade, *Chron.* 2e partie, ch. IV; Diogo do Couto, *Decades*, IV, C. I. ch. 5.

rent à peine à Goa, et de là se transportèrent à Cochin. Là Ṣaga za Ab remit au capitaine de la forteresse sept docteurs qu'il avait amenés pour leur faire enseigner différents métiers: l'un, du nom de Pedro, pour s'instruire dans l'état de peintre: les autres demeurèrent à Cochin, trois pour apprendre celui de trompettes et trois, celui de charpentier [1].

A Cochin, D. Rodrigo de Lima et Ṣaga za Ab s'embarquèrent pour le Portugal sur le navire de Tristão Vaz do Vega: ils mirent à la voile le 10 Janvier 1527. Toute la flotte partie de l'Inde passa la barre de Lisbonne le 24 Juillet de la même année [2]. Le roi D. João III (1521-1557) qui s'était retiré à Coïmbra à cause de la peste, ordonna aux ambassadeurs de ne pas débarquer à Lisbonne, mais de le laisser de côté, de remonter le Tage jusqu'à Santarem et de là gagner Coïmbra par terre. Il envoya au devant d'eux, à leur entrée dans cette ville le marquis de Villa-Real et d'autres nobles qui les accompagnèrent jusqu'au palais. Le roi assisté du cardinal D. Henri et des infants reçut l'ambassade avec les honneurs qui lui étaient dûs [3].

Quelques jours après, Ṣaga za Ab fut reçu en audience par D. João à qui il remit deux lettres de l'empereur d'Ethiopie, l'une adressée à D. Manuel [4], la seconde à D. João [5], en outre, une couronne d'or et d'argent: en la remettant, l'ambassadeur déclara que son maître, par ce présent, demandait au roi de

---

[1] *Docum. habess.*, n. 211.

[2] *Verdad. inform.* 2e partie, ch. IV.

[3] *Verdad. inform.* 2e partie; D'Andrade, *Chron.* 2e part.; Diogo do Couto, *Dec.* IV, L. I, ch. 10.

[4] Quand le negouch l'avait écrite, il n'était pas encore informé de la mort de D. Manuel. Dans cette lettre qui se trouve dans la *Verdad. inform.* L. II, ch. 7, le negouch proposait au roi une alliance contre les Musulmans, offrant de l'or, des hommes et des vivres. Il demandait que le Portugal lui envoyât des instructeurs pour son armée, ainsi que des charpentiers, des orfèvres, des imprimeurs et des armuriers pour fabriquer des mousquets et de l'artillerie.

[5] Cette lettre est reproduite dans la *Verdad. inform.* 2e part., ch. VIII.

Portugal d'être le seigneur de tous ses royaumes d'Ethiopie [1]. De son côté, le P. Francisco Alvares présenta au roi deux lettres qu'il était chargé de transmettre au pape ainsi qu'un écrin renfermant une croix de pierreries [2] avec un morceau de la vraie croix. Le roi prit ce présent, le baisa et le confia ainsi que les lettres au secrétaire Antonio Carneiro pour le rendre au P. Alvares quand il partirait pour Rome [3]. Il fit donner un logement à Ṣaga za Ab et pourvut à son entretien en lui assignant un certain revenu: Francisco Piras fut chargé de sa maison et Francisco de Lemos qui savait l'arabe fut désigné comme interprète [4].

A ce moment durait encore la guerre entre l'empereur Charles V, François I, roi de France et le pape Clément VII, ce qui empêcha pour quelque temps D. João d'envoyer au souverain pontife l'ambassade de l'empereur d'Ethiopie [5]. La paix conclue, le roi fit partir pour l'Italie son neveu D. Martinho de Portugal, archevêque de Funchal, avec le P. Alvares [6] Clé-

---

1 *Verdad. inform.* 2e part., ch. VI; Diogo do Couto, *Decades*, IV, l. I, ch. 10.

2 D'après Damian de Goez, cette croix pesait une livre (490 gr.). Il est curieux de remarquer que le Musée des Uffizi de Florence possède une croix éthiopienne, fabriquée comme l'indique une inscription, sous le règne du roi Dâouit (un des noms de Lĕbna Dĕngĕl) encore qu'elle porte les traces d'un remaniement et d'un complément de décoration. Cf. la description qu'en a donnée M. F. de Lasteyrie, *Notice sur une ancienne croix éthiopienne conservée à Florence*, Paris 1872 I. N. in-4°.

3 Diogo do Couto, *Dec.* IV, L. I, ch. 10.

4 *Verdad. inform.* 2e part,. ch. VI; Diogo do Couto, *Dec.* IV, L. I, ch. 10; *Docum. habess.* n.os 225, 229.

5 *Docum. habess.* n. 218.

6 Saga za Ab n'accompagna pas l'ambassadeur de Portugal à Bologne, mais il demeura à Lisbonne en attendant le résultat des demandes adressées par D. João au pape. Ludolf (*Commentarius ad suam historiam aethiopicam*, Francfort s. l. Main 1691 in-f.°, p. 269 et 468) émet des conjectures sur cette conduite de l'Ethiopien. A cet égard, il n'est pas sans intérêt de transcrire une lettre du cardinal-infant D. Henrique, écrite a Damian de Goez et où il est dit de Ṣaga za Ab: « Quam mao homem elle era, e quam desonestamente elle vivia e como na sua propria terra era avido por ereje » (quel méchant homme c'était, combien sa conduite

ment VII qui se trouvait alors à Bologne avec Charles V reçut l'ambassadeur de Portugal dans un consistoire tenu le 29 Janvier 1533, en présence de l'empereur. D. Martinho remit une lettre du roi D. João et copie de celle que Lëbna Dëngël lui adressait. Le P. Alvares présenta ensuite les deux lettres [1] qu'il avait apportées de la part du même prince ainsi que le crucifix et le morceau de la vraie croix. Les lettres furent lues par le secrétaire pontifical: puis le P. Alvares, au nom de l'empereur d'Ethiopie et de tous ses peuples, prêta serment d'obéissance et de soumission au pape, en sa qualité de vicaire du Christ, successeur de S. Pierre et chef de toute l'Eglise catholique. Le secrétaire répondit que le souverain pontife daignait accueillir favorablement les lettres et les déclarations de soumission et d'obéissance de l'empereur d'Ethiopie qu'il promit de compter désormais au nombre des princes catholiques.

Le roi D. João avait particulièrement recommandé à son ambassadeur de demander au pape d'expédier magnifiquement écrites et garnies de sceaux en or pour plus de splendeur les bulles par lesquelles il notifierait à l'empereur d'Ethiopie qu'il était reçu dans son obédience, confirmé dans la religion catholique et averti en même temps de renoncer à quelques erreurs de foi. Le roi, en effet, promettait d'envoyer en Ethiopie des personnes de vertu et de science éprouvées dont les paroles et les exemples instruiraient les peuples de ce royaume [2] D. Martinho de Portugal ne perdit pas une occasion de vanter et de rehausser près de Clément VII les choses d'Ethiopie et les avantages qu'on retirerait de son retour à la foi catholique, et alla jusqu'à demander que le pape le fît cardinal légat *a*

était honteuse et comme, dans son propre pays, il était tenu pour hérétique) *Docum. habess.* n. 283. Il est à supposer que cette opinion peu favorable qu'on avait de Ṣaga za Ab à la cour de Lisbonne, influa sur l'esprit du pieux monarque qui jugea peu convenable de l'envoyer au pape. Cependant, Gaspar Correia (*Lendas de India,* t. IV, p. 108) dit que la maladie seule empêcha Ṣaga za Ab d'aller à Bologne.

[1] Cf. ces lettres traduites en latin par Paul Jove et rapportées dans l'ouvrage de Damian de Goez.

[2] *Docum. habess.* n. 218.

latere pour aller en Ethiopie [1]. Sur ces entrefaites, le souverain pontife vint à mourir et son successeur Paul III qui ne s'intéressait pas aux affaires d'Abyssinie [2] ne donna aucune solution aux demandes de D. João. L'ambassadeur et le P. Alvares revinrent en Portugal en 1535 sans avoir rien obtenu. A la cour de Lisbonne, on laissa sans réponse Ṣaga za Ab, malgré ses instances pour être renvoyé dans l'Inde et passer de là en Ethiopie [3].

En 1533, Damian de Goez étant arrivé à Lisbonne noua des relations d'amitié avec Ṣaga za Ab, et, comme il montrait un grand désir de connaître les opinions des Ethiopiens en matière de foi, l'ambassadeur composa sur ce sujet un traité qu'il lui donna [4]. Il y est dit que l'empereur d'Ethiopie ne se nomme pas Prêtre-Jean (*Preste João*) comme on le prétendait à tort en Europe, mais *João Precioso*, car dans sa langue [5] ce nom s'écrivait ainsi : ዣን ፡ ብሉል ፡ ce qui se lit *Jan Beloul* et signifie *João Precioso* ; en chaldéen [6] ዣን ፡ ዕንቍ ፡ qui se lit *Jan encoe* et qui a le même sens [7]; il ajoutait en-

---

1 *Docum. habess.* n. 230 et 233.

2 *Docum. habess.* n. 230.

3 *Docum. habess.* n. 234.

4 Daté du 24 Avril 1534. Cf. Damian de Goez, *Op. laud.*

5 En amariña.

6 En gheez.

7 Le P. D'Almeida, dans son *Historia de Ethiopia* avait déjà cru reconnaître, dans ce mot, le nom de l'éléphant. M. d'Abbadie (*Journal Asiatique* 1882, t. I, p. 250) a repris la même thèse combattue ailleurs (cf. Halévy, *Mélanges d'épigraphie*, Paris 1872, in-8°, p. 138-140, et mes *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie*, note 57, p. 226), et, à l'appui de son opinion rapporte une historiette tirée de la Chronique de Sartsa Dĕngĕl. D'après ce récit, l'usage de dire Jan-hoï au roi, lorsqu'on lui porterait des réclamations aurait été établi par ce prince en entendant interpeller un éléphant qui ravageait un champ. Mais cette étymologie, qui tient plus du folklore que de l'histoire, est sans valeur comme les étymologies populaires inventées pour expliquer un terme étranger ou devenu obscur. C'est ainsi que les Grecs faisaient venir le nom de Pyrénées du grec πῦρ feu, et racontaient une histoire à l'appui, ou encore le nom des Gaels ou Galates du grec γάλα, lait, parce que nos ancêtres avaient le corps blanc. De nos jours encore le procédé est encore employé là où il n'existe pas

core qu'on ne devait pas appeler ce prince Empereur d'Abyssinie, mais d'Ethiopie. Dans ce même traité, Ṣaga za Ab se donne le titre d'évêque, prêtre et Bougnâ Ras, c'est à dire chevalier et vice-roi de la province de Bougnâ [1]; il s'intitule ainsi: ቡግና ፡ ራእስ ፡ ሊቀ ፡ ካህናት ፡ ጸገ ፡ ዘአብ ፡ ቃል ፡ ኀጼ ፡

---

de sens critique; les Arabes du Sahara expliquent le nom de Tadjmout, qs'ar des environs de Laghouat (en berbère تكموت, le nuage, la pluie) par les mots arabes تاج et موت et racontent à l'appui de cette étymologie ingénieuse que là régnait autrefois une reine ornée d'un diadème (تاج) qui prononçait toujours dans ses jugements la peine de mort (موت) Le mot de Jan ou Djan appliqué au roi est antérieur à Sartsa Dĕngĕl comme on le voit ici: en outre El Edrisi (XII[e] siècle de notre ère) mentionne déjà en Abyssinie une ville de Djanbaïtah. (جنبيتة) qui paraît être la transcription de Djan ou Jan-bèt ጃን ፡ ቤት ፡ « la demeure du roi » (*Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy et De Goeje, Leyde 1866 in-8°, p. 25 du texte).

À propos du mot ብሉል ፡, voici ce qu'écrit le P. Manuel d'Almeida dans son histoire (manuscrite) d'Ethiopie: « O nome *belul* significa propriamente certa joia, como arrecada, a qual, quando os eleitores do Imperio escolhiam algum princepe para Imperador, por morte do que reinava, entregavam algum senhor, que tinha por officio ir dar esta nova ao eleito Imperador, para que chegando a elle, e dando-lhe a nova, lhe metesse o *belul* na orelha, certo signal e infallivel de sua elecção; donde veio nomearem alguns ao Imperador eleito como o nome de joia, chamando-lhe *belul-ghoi* (ብሉል ፡ ሆይ ፡) que val tanto como dizer *minha joia, meu escolhido* ». Dans l'énumération des fonctionnaires de la cour d'Ethiopie qui prétendent descendre des lévites venus de Jérusalem avec Ĕbna-Hakim d'après le mss. de la Bibliothèque Bodleienne (cf. Dillmann, *Ueber Regierung des Königs Zar'a Jacob* pag. 78), on lit: ፀሐሰርጌ ፡ ምስለ ፡ ህልቀት ፡ ወርቅ ፡ ዘይሰመይ ፡ ብሉል ። « Tsaḥasargé avec un anneau d'or, qu'on appelle *Bĕloul* », ce qui confirme en partie ce qu'écrit le P. d'Almeida.

Le mot « encoe » ዕንቍ ፡ signifie « pierre précieuse ». Cf. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig 1865, in-4°, col. 990, s. h. v°.

[1] Bougnâ est un district de la province du Lastâ (cfr. D'Abbadie, *Géodésie de l'Ethiopie*, carte n. 4). Dans la lettre de Ṣagâ za Ab, on lit ብጕና ፡ qui, d'après le P. Alvares était un fief. Le nom de ብጕና ፡ se rencontre dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (Zotenberg, *Catal. des manuscrits éthiopiens*, Paris 1877, in-4°, n. 160, f. 90).

ዘጃን ፡ ብሉል ፡ ኅጼ ፡ ልብነ ፡ ድንግል ፡ [1]. Le traité composé par Ṣaga za Ab fut traduit en latin par Damian de Goez qui l'inséra dans son livre: *Fides, religio, moresque Aethiopum*, publié pour la première fois à Louvain en 1540 [2]. Il inséra aussi dans la Chronique du roi D. Manuel [3] ce qu'il jugea nécessaire pour faire connaître la religion et les mœurs des Ethiopiens. Nous ne donnons pas ici l'analyse de ce traité bien connu et dans lequel Ṣaga za Ab pour capter la bienveillance du roi de Portugal feignit que l'Eglise éthiopienne était d'accord avec l'Eglise romaine sur certains points où elle en diffère, particulièrement sur ceux qui séparent les catholiques des Eutychéens.

Le livre de Damian de Goez n'échappa pas aux critiques de l'Inquisition qui censura la partie où il est traité de la foi et des coutumes éthiopiennes, parce que Ṣaga za Ab les approuvait par des raisons et des autorités empruntées à la sainte Ecriture mal comprise: il ajoutait même des choses qui n'existent pas en Ethiopie. C'est pourquoi le cardinal infant D. Henrique, grand inquisiteur, défendit la vente de ce livre en Portugal [4].

En 1537, on reçut par la route de Jérusalem et de Rome, la nouvelle que le roi d'Ethiopie était en guerre avec les Maures d'Adal. Le roi D. João recommanda à D. Garcia de Noronha, qui en 1538 partit pour l'Inde comme vice-roi d'envoyer une flotte au secours à Lĕbna-Dĕngĕl [5]. Ṣaga za Ab et le P. Alvares, qui depuis longtemps insistaient pour obtenir leur congé, reçurent une lettre du roi de Portugal pour D. Garcia de Noronha. Ils devaient regagner l'Ethiopie sur un des navires qui

---

[1] Cette suscription fut ainsi traduite par Damian de Goez, sans doute d'apres Ṣaga za Ab: *Bugnae prefectus, Archiprester Tsaga za Ab, Legatus Regis Jan Beluli, Regis Libna Dengel.*

[2] On peut citer parmi les diverses éditions de cet ouvrage celles de Louvain 1540; Paris 1541; Louvain 1544; Cologne 1574 et 1602; Francfort 1603; Anvers 1611. Il a été reproduit aussi dans l'*Hispania illustrata.*

[3] Part. III, ch. 60 et 61.

[4] *Docum. habess.* n.ºs 271 et 273.

[5] *Docum. habess.* n. 240.

amènerait les secours contre les Maures [1]. Ils s'embarquèrent sur le vaisseau Raynha de Simão Lodré, un des quatre qui partirent pour l'Inde le 24 Mars 1539. Ils arrivèrent à la fin de septembre. Ṣaga za Ab était si malade qu'il mourut à Cochin et fut enterré dans le convent de S. Antoine. Tous les approvisionnements dont il s'était muni, fusils, armes de toutes sortes, pièces de bois, de métal, images de saints, livres de piété, etc. furent apportés au vice-roi de Goa, mais les affaires des Indes ne permirent pas d'envoyer cette année en Ethiopie le secours demandé [2].

La lettre suivante fut écrite par Ṣaga za Ab pendant son séjour en Portugal [3].

እግዚእየ ፡ ዣን ፡ ብሉይ ።

ስረዩ ፡ ሊተ ፡ ስሕተት ፡ ለገብርክሙ ፡ በእንተ ፡ ዘኢፈነውኩ ፡ ኀቤክሙ ፡ ክታብ ፡ ዜና ፡ እእግዚእየ ። እስመ ፡ አንሰ ፡ ኢረከብኩ ፡ ብእሴ ፡ ዘቦ ፡ አእምሮ ፡ ዘያበጽሕ ፡ ቅድሜክሙ ፡ ወአሜ ፡ ጊዜ ፡ ብጽሐትየ ፡ ለሀገረ ፡ በርትጓል ፡ እስመ ፡ ፍቁርክሙ ፡ ንጉሥ ፡ ዮሐንስ ፡ ተቀበለኒ ፡ በዐቢይ ፡ ክብር ፡ ወዕበይ ፡ ወአዘዘ ፡ ይትቀበሉኒ ፡ በአምሳለ ፡ ቀበላሁ ፡ ለንጉሥ ፡ ወተፈሥሐ ፡ ጥቀ ፡ በርእዮተ ፡ ዚአየ ፡ ወእምድኅረ ፡ ሰማዕኩ ፡ እዴሁ ፡ በሰሙን ፡ መዋዕል ፡ ወሀብክዎ ፡ ነገረ ፡ መልእክትየ ። ወከነ ፡ ጸብዕ ፡ እምቅድመ ፡ እብጻሕ ፡ አነ ፡ እምዘመን ፡ አመ ፡ ነሥአ ፡ ንጉሠ ፡ ትርክ ፡ ለሀገረ ፡ ሮድስ ፡ እምውእቱ ፡ ዘመን ፡ ከነ ፡ ዐቢይ ፡ ጽልዕ ፡

---

[1] Andrade, *Chronica de D. João III*, 3e part., ch. 72; *Docum. habess.* n. 244.

[2] Andrade, *Chron.* 3e part., ch. 72.

[3] Cette lettre, comme la suivante, avait été traduite par M. D'Abbadie pour être insérée dans les parties II et III du supplément au *Bullario de Padroado Ultramarino*. La mort de J. A. de Graça-Barreto chargé de cette entreprise, empêcha la publication de ces traductions dont il n'a été tiré qu'un petit nombre d'épreuves d'imprimerie.

ወቀትል ፡ ማዕከለ ፡ ንጉሠ ፡ ፈረንሳ ፡ ወማዕከለ ፡ ንጉሠ ፡ ስፓን
ያ ፡ ወማዕከለ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘሮምያ ። ወእምብዝኃተ ፡ ጽን
ዓተ ፡ ጽልዖሙ ፡ እስከ ፡ አመዝበርዋ ፡ ለቅድስት ፡ ሀገረ ፡ ሮም
የ ፡ መቃብሮሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ ጴጥሮስ ፡ ወጳውሎስ ። ወእምድ
ኅረ ፡ ብጽሐትየኒ ፡ ለምድረ ፡ በርትጓል ፡ በውእቱ ፡ ጽልዖሙ ፡
ወተቃትሎቶሙ ፡ ነበሩ ፡ ፳ ዐመት ፡ ወእምድኅረ ፡ ኀለፈ ፡ ፳ ዐ
መት ፡ ሞአ ፡ ንጉሠ ፡ ስጳንያ ፡ ለንጉሠ ፡ ፈረንሳ ፡ ወነግሠ ፡ መ
ንግ[ሥ]ተ ፡ ቄሳር ፡ በከመ ፡ ሕጎሙ ፡ ለነገሥታተ ፡ ቄሳር ፡ ዘቅ
ዳሚ ፡ ወኵሉ ፡ ዘሞአ ፡ በኃይል ፡ ይነግሥ ፡ መንግሥተ ፡ ቄሳ
ር ፡ ወበውእቱ ፡ ፳ ዐመት ፡ ኢይክል ፡ መኑሂ ፡ ሐዊረ ፡ ኢበፍ
ኖተ ፡ ባሕር ፡ ወኢበፍኖተ ፡ የብስ ፡ በእንተ ፡ ዘኮነ ፡ ዐቢይ ፡ ሐ
ከክ ፡ ውስተ ፡ ኵሉ ፡ በሐውርተ ፡ ሀገሮሙ ፡ ወኵሎ ፡ ዘረከቡ ፡
ሰብአ ፡ በኵሉ ፡ ፍናው ፡ ወኮነ ፡ ይነሥኡ ፡ ንዋዮ ፡ ወይ[ቀ]ት
ሉ ፡ ነፍሶ ። ወበእንተዝ ፡ ኢተከሀሎ ፡ ለንጉሥ ፡ ዮሐንስ ፡ ከ
መ ፡ ይፈኑ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእክት ፡ ኀበ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ። እስ
መ ፡ አነሂ ፡ ወኮንኩ ፡ እንዘ ፡ እብሎ ፡ ለለኵሉ ፡ ዕለት ፡ ወነበር
ኩ ፡ እንዘ ፡ እስዕሎ ፡ ከመ ፡ ይፈንወኒ ፡ በፍጡን ፡ ወውእቱ ፡ ይ
ወሥአኒ ፡ ወይብለኒ ፡ ወአሜ ፡ ፈጸምኩ ፡ ትእዛዘ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳ
ት ፡ ወመፍቀ[ደ] ፡ እግዚእከ ፡ ንጉሥ ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ እፈን
ወከ ፡ በሠናይ ፡ እንዘ ፡ ይብለኒ ፡ ነበረ ። ወእምድኅረ ፡ ኀለፈ ፡
፳ ዐመት ፡ ወኮነ ፡ ሰላመ ፡ ወፍቅረ ፡ ማእከለ ፡ ንጉሠ ፡ ስጳንያ ፡
ውእቱ ፡ ቄሳር ፡ ወንጉሠ ፡ ፈራ[ን]ሳ ፡ ወሊቀ ፡ ጳጳሳት ። ውእ
ቱ ፡ አሚረ ፡ ፈነወ ፡ ንጉሥ ፡ ዮሐንስ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእክት ፡
ወመስቀለ ፡ ወርቅ ፡ በእዴሁ ፡ ላእኩ ፡ ዘስሙ ፡ ዱመርቲኛ ፡ በዐቢ
ይ ፡ ክብር ፡ ምስለ ፡ ካልእ ፡ አመኃ ፡ ብዙኀ ፡ ወእስመ ፡ እምዘ

መደ ፡ መንግሥቱ ፡ ውእቱ ። እስመ ፡ ይቤሉኒ ፡ በዜና ፡ ወሶበ ፡
በጽሐ ፡ ላእከ ፡ ንጉሥ ፡ ኀበ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ወእዘዘ ፡ ከመ ፡
ይትቀበልዎ ፡ በዐቢይ ፡ ዕበይ ፡ ወክብር ፡ አዕብዮ ፡ ክብረ ፡ እም
ክብረ ፡ ላእካን ፡ ዘካልኣን ፡ ነገሥት ። ወዓዲ ፡ ይቤሉ ፡ እስመ ፡
ንጉሥ ፡ ቄሳር ፡ ነበረ ፡ ህየ ፡ ምስለ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳስ[ት] ፡ ህቡረ ፡
ኀበ ፡ ሀገር ፡ ዘስማ ፡ በሎኝ ። እስመ ፡ ይቤሉኒ ፡ ሰብእ ፡ ወተፈ
ሥሑ ፡ ጥቀ ፡ ውእቶሙ ፡ ወሰራዊቶሙ ፡ በእንተ ፡ ዜና ፡ ዚአ
ክሙ ፡ እግዚእየ ፡ ዣን ፡ ብሉል ፡ ወናሁ ፡ ይእዜ ፡ ሀሎኩ ፡ በ
ዝንቱ ፡ ዜና ፡ እንዘ ፡ እፀንሕ ፡ አግብአተ ፡ ቃል ፡ ዘሊቀ ፡ ጳጳ
[ሳ]ት ። ወእምድኅረ ፡ ተፈጸመ ፡ በትእዛዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዝ
ንቱ ፡ ዕንሐትየ ። እስመ ፡ ለንጉሥ ፡ ዮሐንስ ፡ መፍቅዱ ፡ ሀሎ ፡
በጽሑቅ ፡ ከመ ፡ ያስተፋንወኒ ፡ በኵሉ ፡ መፍቅድክሙ ፡ ዳእ
ሙ ፡ እግዚእየ ፡ ዣን ፡ ብሉል ፡ ሰዓሉ ፡ ወዓስተብቍዑ ፡ ኀበ ፡
እግዚአብሔር ፡ ወኀበ ፡ እግዝእትነ ፡ ቅድስት ፡ ድንግል ፡ ማር
ያም ፡ በዕጣን ፡ ወበቍርባን ፡ ከመ ፡ ኢይቅትለኒ ፡ እግዚአብሔ
ር ፡ እስከ ፡ እፌጽም ፡ ለዝንቱ ፡ ትእዛዘ ፡ መልእክትየ ፡ ዘፈነው
ክሙኒ ፡ ቦቱ ። እስመ ፡ አከ ፡ ዘሀሎኩ ፡ አነ ፡ ውስተ ፡ ዛቲ ፡ ሀገ
ር ፡ በፍሥሐ ፡ ዘእንበለ ፡ ዳእሙ፡ በሐዘን ፡ በእንተ ፡ ዘተፈለጥ
ኩ ፡ እምእግዚእየ ፡ ፀሐይ ፡ ወአነ ፡ ፈላሲ ፡ በሀገረ ፡ ባዕድ ፡ ወ
አልብየ ፡ ቢጸ ፡ ዘይናዝዘኒ ፡ በእንተ ፡ ዘኮንኩ ፡ ባሕቲትየ ፡ ወበ
እንተ ፡ ዘእቤኒ ፡ ከመዝ ፡ ወኢኮንኩ ፡ ጥቀ ፡ ቅቡጸ ፡ ተስፋ ፡ ወ
በአኰቴተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሀሎኩ ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ ክርስቲ
ያን ፡ ወምስለሃቶ ፡ ክርስዊ ፡ ንጉሥ ። እስእል መቅድ፡ መ ፡ ኅ
ቤክሙ ፡ እግዚእየ ፡ በእንተ ፡ ከመ ፡ ቃሜንዩ ፡ ሎቱ ፡ ለአዝማ
ቲ ፡ ዘባሕር ፡ ውእቱ ፡ ጸዋሬ ፡ ክታብ ፡ ኵሎ ፡ መፍቅዶ ፡ ወርቀ ፡

እመዝገበ ፡ ብዕልክሙ ፡ ሎቱ ፡ ወለሕዝቡ ፡ ወከመ ፡ ይዜንው ፡
ለስምክሙ ፡ በሠናይ ፡ ዜና ፡ ወውእቱ ፡ መጽአ ፡ ዘእንበለ ፡ ጊ
ዜ ፡ ዘመነ ፡ ፍኖት ፡ ለተጻብዖ ፡ ትርኀ ፡ ወዓዲ ፡ አገዘዙ ፡ አል
ህምተ ፡ ወአባግዐ ፡ ወዖርሆ ፡ መዐረ ፡ ወቅብአ ፡ ዘመፍቅዶ
ሙ ፡ እስመ ፡ ባሕር ፡ ነጋሢ ፡ ይኄይስ ፡ እስመ ፡ በኵሉ ፡ ይት
ራድአሙ ። ወለእመ ፡ ሠምረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለጊዜ ፡ ብጽ
ሐትየኒ ፡ አዘዘዙ ፡ ከመ ፡ ያዕንሑ ፡ ብዙኃነ ፡ አብቅልተ ፡ ለረሐ
ን ፡ ወለተጽዕኖ ፡ ለጠቢባን ፡ ወለቃለ ፡ ሐዌ ፡ ወሲሳዮሙኒ ፡
ኢመፍትው ፡ ከመ ፡ ይትወሀብ ፡ በዐመፃ ፡ እምንዋየ ፡ ነዳያን ፡
ዳእሙ ፡ ይኄይስ ፡ ይኩን ፡ እመንግሥትክሙ ፡ በጽድቅ ፡ እስ
እል ፡ ከዕበ ፡ እግዚእ ፡ ዝንቱ ፡ ብሉል ፡ ወኵሎ ፡ ግብረ ፡ መን
ግሥትክሙ ፡ ዘውስተ ፡ ኵሉ ፡ በሀውርተ ፡ መንግሥትክሙ ፡
እምትግሬ ፡ እስከ ፡ ባሊ ፡ ወገንዝ ፡ ወዳሞት ፡ ወጎዣም ፡ ወ
ቤገ ፡ ምድር ፡ አገዝዙ ፡ ከመ ፡ ይሢጡ ፡ ለወርቅ ፡ ዘእንበለ ፡ ዐ
መፃ ፡ በጽድቅ ፡ ወኵሎ ፡ ወርቅክሙ ፡ ዕቅቡ ፡ በጽኑዕ ፡ ወኢ
ትሢጡ ፡ ለእስላም ። ወእመ ፡ ይገብር ፡ እግዚአብሔር ፡ ም
ስሌክሙ ፡ ሠናይቶ ፡ በዘትፈድዩ ፡ እዳክሙ ፡ ከመ ፡ ትግበሩ ፡
ሠናይተ ፡ ለዘአሠነየ ፡ ለክሙ ፡ ወሥልስ ፡ እስዕል ፡ እግዚእየ ፡
በእንተ ፡ ከመ ፡ ትዕቀቡ ፡ ምድርየ ፡ ወሢመትየ ፡ ብጐና ፡ እስ
መ ፡ አነ ፡ ሀሎኩ ፡ ዝየ ፡ በትእዛዘ ፡ መልእክትክሙ ፡ በሥርዓ
ተ ፡ ከዊነ ፡ ስምዕ ፡ ወጺእየ ፡ እምቅድሜክሙ ፡ ወመኒንየ ፡ ሀ
ገርየ ፡ ወእምዝ ፡ የአክለኒ ፡ ጽሒፍ ፡ ዳእሙ ፡ እግዚአብሔር ፡
የሀብክሙ ፡ ኖኃተ ፡ ዘመን ፡ ወዓግርሮ ፡ ፀር ፡ ወጻላዕት ፡ ተሕ
ተ ፡ መከየደ ፡ አእጋሪክሙ ፡ አሜን ። ወተጽሕፈ ፡ በሌሊት ፡
አመ ፳ ለመስከረም ፡ እምልደተ ፡ እግዚእነ ፡ ወመድኅኒነ ፡ ኢየ

ሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በ፲፻ወ፭፻ወ፴ወ፫ ዐመት ፡ ምሕረት ፡ ወስብሐት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አሜን ።

ይኤምኅ ፡ በስዒም ፡ ለአሣእን ፡ እግርክሙ ፡ ገብርክሙ ፡ ጸጋ ፡ ዘአብ ፡ ለእግዚእየ ፡ ዣን ፡ ብሉል ፡ ልብን ።

En dehors: ዝክታብ ፡ ዘሐጼ

« Esta carta he pera o preste joam meu senhor he se dara ao capitão da quelle porto chamado barnagaix he day sera llogo levada ao dito senhor ».

La lettre se trouve aux Archives nationales de Torre de Tombo « Lettres du Comte de S. Lourenço » t. I, f. 83r.-89v.

Mon Seigneur Jân Beloul

Pardonnez moi, votre serviteur, la faute que j'ai commise en ne vous envoyant pas un rapport par lettre, mon seigneur, mais je n'ai trouvé personne capable de vous le porter. A mon arrivée en Portugal, votre ami, le roi João (*Yohannĕs*) m'a reçu avec de grands honneurs et beaucoup de magnificence: il a ordonné qu'on me fît le même accueil qu'à un roi. Ma présence lui a causé une joie immense: j'ai baisé sa main le huitième jour (de mon arrivée) et lui ai donné communication de l'objet de ma mission. Une guerre a éclaté, dès avant mon arrivée, depuis le moment où le roi des Turks a pris la ville de Rhodes. Dès lors, il y a eu de la haine et des combats entre le roi de France (*Fâransâ*, François I), le roi d'Espagne (*Sĕpanya*, Charles V) et le pape de Rome (*Romyâ*, Clement VII). La violence de leurs hostilités est venue à ce point qu'ils ont saccagé la sainte ville de Rome, tombeau de S. Pierre et de S. Paul. Je suis arrivé en Portugal au milieu de ces luttes et de ces combats: cinq ans se sont passés. Au bout de ce temps, le roi d'Espagne a vaincu le roi de France et a régné sur l'Empire (le royaume de César), selon la coutume des Césars (*Qĕsar*) antérieurs: quiconque est vainqueur possède la couronne impériale. Pendant ces cinq ans, personne ne pouvait

voyager par terre ni par mer à cause des grands troubles qui existaient dans les provinces de ces Etats: quiconque rencontré sur une route était dépouillé de ses biens et perdait la vie. Aussi il a été impossible au roi João d'envoyer des lettres missives au Pape. Chaque jour je lui en parlais et je lui demandais de me f ire partir sans retard mais il répondait: Quand j'accomplirai la volonté du Pape et les désirs du roi ton maître je t'enverrai en grande pompe. Voilà ce qu'il me disait continuellement. Au bout de cinq ans, lorsque la paix et l'amitié furent rétablies entre l'Empereur, roi d'Espagne, le roi de France et le Pape, le roi João, aussitôt qu'il l'apprit, envoya en grande pompe une lettre missive, une croix d'or et beaucoup d'autres présents par le moyen de son ambassadeur nommé Don Martinho (Domartiñi) qui est de race royale. On m'a donné les renseignements suivants: Lorsque le messager du roi arriva chez le Pape, celui-ci ordonna de le recevoir avec magnificence et de lui rendre de plus grands honneurs qu'aux ambassadeurs ordinaires. On m'a dit aussi que l'empereur se trouvait là, avec le Pape, dans une ville nommé Bologne (Baloña): l'on m'a également raconté que ces deux personnes et leurs troupes éprouvèrent une grande joie en entendant parler de vous, mon Seigneur. En conséquence j'ai attendu l'arrivée d'un message du Pape; enfin, par la volonté de Dieu, mon attente a été satisfaite. Mais, mon Seigneur, priez (?) Dieu et demandez (?) lui ainsi qu'à la sainte vierge Marie, par l'encens et l'eucharistie, que le Seigneur ne me fasse pas mourir avant que j'aie accompli la mission que vous m'avez confiée. Il n'est pas exact que je vive ici dans le plaisir, mais au contraire, dans la tristesse, puisque je suis loin de mon maître, de mon soleil (?), que je suis un étranger sur une terre éloignée: je n'ai point d'ami qui me console puisque je vis dans la solitude et que je parle ainsi. Pourtant je n'ai pas perdu l'espoir: par la grâce de Dieu, je suis sur une terre chrétienne, auprès d'un roi chrétien. D'abord, mon Seigneur, je vous demande d'accorder au chef marin, qui portera la lettre tout ce qu'il demandera: que l'or des trésors de votre richesse lui soit distribué ainsi qu'aux siens afin qu'il fasse les plus grands élo-

ges de votre nom; il part pour une expédition contre les Turks, faites lui donner des bœufs, des moutons, des poules, du miel, de l'huile, tout ce qui sera nécessaire: il sera bon que le Baḥar Nagach et lui s'entr'aident mutuellement (?). Et si le Seigneur l'a pour agréable, ordonnez qu'à l'époque de mon retour on prépare beaucoup de mules de charge et de selle pour les lettrés, l'ambassadeur du prince et leurs bagages: il ne convient pas qu'ils soient exposés à être mal reçus aux frais des pauvres: il vaut mieux, selon la justice, qu'ils soient traités aux frais du roi. Je vous demande ensuite, mon Seigneur, de faire payer en or, sans injustice, les impôts de toutes les provinces de vos Etats, depuis le Tigré jusqu'au Bali, dans le Ganz, le Damôt, le Gojâm et le Bégamëdër, de garder soigneusement votre or et de ne pas l'échanger aux musulmans. Que le Seigneur vous accorde ses bienfaits pour vous récompenser de ce qui vous est dû, de même que vous faites du bien à qui vous en fait. En troisième lieu, je vous demande, mon Seigneur, de me garder une terre et mon gouvernement de Bougna, puisque je suis ici pour vous servir d'ambassadeur: il existe des témoignages (des bruits?) que je suis sorti d'auprès de vous et que j'ai abandonné mon pays. Enfin, je me borne à vous écrire que le Seigneur vous accorde une longue vie et qu'il abaisse vos ennemis et vos adversaires sous la plante de vos pieds. Amen.

Cette lettre a été écrite la nuit du 7 de maskaram, l'an 1533 de la naissance de notre Seigneur et Sauveur J. C. La miséricorde et la gloire appartiennent à Dieu. Amen.

Votre serviteur Ṣaga za Ab vous salue en baisant les chaussures de vos pieds, mon seigneur Jân-Beloul. Lëbn(a-Dëngël).

II.

Lettre du roi d'Ethiopie Galaoudéouos (Claudius) au roi de Portugal D. João III.

Miguel de Castanhoso, descendant d'une famille noble d'Espagne était né a Santarem. Ayant contracté un enrôlement pour servir dans l'Inde, il s'embarqua à Goa, le 1er Janvier 1541, sur la flotte qui transportait dans la mer Rouge le gouverneur des Indes, D. Estevam de Gama. Le but de cette expédition était de détruire les navires que les Turks équipaient à Suez [1]. À son retour, le gouverneur étant à Massaoua, reçut un message de Galaudiouos roi d'Ethiopie, qui lui demandait du secours contre l'imâm Aḥmed, émir d'Adal, connu sous le surnom de Grañ (ግራኝ ፡) « le gaucher » [2]. Depuis douze ans,

---

[1] Cf. *Roteiro de Don Joam de Castro, da viagem que fizeram os Portuguezes ao maro roxo no anno de 1541.* Paris, 1833, in-8°.

[2] D'après le récit de la conquête de l'Abyssinie, conservé dans un manuscrit de la Bibliothèque d'Alger (بهجة الزمان الذى مـن بـه وتفضل علينا الكريم المنان), par Chihâb ed din 'Abd el Qader surnommé 'Arab-Faqih, Aḥmed ben Ibrahim el Ghazi, aurait débuté comme simple cavalier sous le règne de Djarâd-Aboun: lorsque celui-ci fut détrôné et tué par Abou Bekr ben Mahfouzh, avec l'aide des Somalis, Aḥmed s'enfuit dans le Houbat avec une centaine des partisons de l'ancien roi. Là, sous les ordres de Djarâd 'Omar din (جراد عمر دين) les réfugiés firent la guerre aux Ethiopiens, battirent le général chrétien Fanil (بطريق فانيل) du Daouâro. Ils s'établirent ensuite dans la province de Zifah (زيفة) et parvinrent à chasser de l'Adal Abou Bekr et ses auxiliaires somalis qu'ils vainquirent près de la rivière de Qarn (فى موضع يسمى قرن وهو نهر كثير الما). Après ce succès, les fugitifs rentrèrent dans le Harrar, mais un retour offensif d'Abou Bekr les chassa de nouveau dans le Houbat-Zeberta (هوبت زبرت). Ils y subirent plusieurs défaites 'Omar din fut tué, et Aḥmed et ses compagnons firent la paix avec le sultan. Mais ce n'était qu'une feinte de celui-ci pour désarmer ses adversarires dont il fit périr un certain nombre: Aḥmed et quelques amis purent s'enfuir de nouveau dans le Houbat. Poursuivis par Abou Bekr qui les serrait de près et leur livrait des combats où ils avaient rarement l'avantage, ils firent encore une fois la paix avec lui. Aḥmed alla s'établir

celui-ci avait envahi l'Ethiopie qu'il avait pour ainsi dire anéantie. D. Estevam de Gama envoya son frère D. Christovão de Gama avec 400 Portugais parmi lesquels Miguel de Castanhoso. Ils débarquèrent à Massaoua le 9 Juin 1541.

Dans la seconde bataille livrée par D. Christovão de Gama à Grañ, Miguel de Castanhoso fut blessé d'un coup d'arquebuse qui lui brisa le bras gauche. Il fut porté sur un lit abyssin dans un ambâ où habitait Azmatch Robel, gouverneur du Tigré [1]: il y fut soigné pendant un mois et guérit de sa blessure, mais il demeura toujours estropié du bras. Bien que dans l'impossibilité de combattre, il rejoignit le camp portugais et assista à la bataille à la suite de laquelle D. Christovão de Gama fut mis à mort. Les Portugais qui échappèrent à ce désastre, se retirèrent avec la reine-mère et quelques Abyssins et joignirent l'armée de Galaoudéouos qui vainquit Grañ dans une bataille où le Musulman fut tué.

La paix rétablie en Ethiopie, Miguel de Castanhoso demanda au roi l'autorisation d'aller à Massaoua pour y attendre la flotte des Indes. Il fit observer qu'il n'y avait dans le pays personne qui pût soigner sa blessure et que celle-ci l'empêchait de combattre. Le roi lui accorda ce qu'il demandait et lui donna un cheval, deux mules, un vêtement de velours vert-foncé et vingt onces d'or (200 cruzades) pour la route: en outre il fit partir avec lui un Abyssin pour l'accompagner jusqu'à Massaoua. Par cette occasion il envoya deux lettres témoignant de ses services: l'une adressée au gouverneur de

---

dans le pays de Sim (سيم) et de là, recommença ses expéditions dans le Daouâro. C'est à ce moment qu'eut lieu la campagne de Dégalhan (ዶገልሀን ፡) le général éthiopien que Chihâb ed din appelle Dedjaldjan دجلجان. Sur les évènements qui suivirent et les guerres de Lëbna Dëngël et de Galaoudéouos cf. mes *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie* p. 13-23, 103-115, notes 119-197, p. 249-265 et les ouvrages cités.

[1] Ce Robêl (Ruben) ne doit pas être confondu avec le Ṣafalam Robël, gouverneur de l'ambâ de Gëchéna qui périt à la bataille de Chëmbra Kouré sous le règne de Lëbna-Dëngël. Cf. *Études sur l'histoire d'Ethiopie*, p. 13, 105 et note 125.

l'Inde, l'autre au roi de Portugal: c'est celle que nous publions ici.

Miguel de Castanhoso s'embarqua à Massaoua le 16 février 1544 et arriva à Goa le 19 Avril. Rentré cette même année en Portugal, il remit au roi D. João III la lettre de l'empereur ainsi qu'une relation des choses accomplies en Ethiopie par D. Christovão de Gama et les 400 Portugais. On ne sait rien de certain sur la date de la mort de Castanhoso: il est cependant sûr qu'il vivait en 1564. Cette même année, sa relation fut imprimée à Lisbonne sous le titre de *Historia das cousas que o muy esforçado capitão Dom Christovão da Gama fez nos Reynos do Preste João, com quatrocentos Portugueses que consigo leuou* [1].

Le document qui suit est écrit sur une page formée d'une bande de parchemin mesurant 256 millimètres sur 75. En haut, se trouve un dessin de 63 millimètres, à l'encre bleu-foncée et rouge, représentant Jésus Christ en croix. Ensuite vient le texte de la lettre occupant une colonne de 39 lignes, de 186 millimètres, au bas, un espace blanc de 7 millimètres. Les dix premières lignes sont écrites à l'encre rouge, ainsi que les mots: **ገላውዴዎስ፡** (ligne 6) et **ዮሐንስ፡** (ligne 13) et les cinq points (·፡·) alternant avec les quatre (፡፡) comme signe de ponctuation (lignes 2, 5, 6, 7, 8, 9 deux fois, 10, 11 deux fois, 16, 20, 24, 26, 28, 30, 34, 36), enfin les neuf points ፧፧፧ qui alternent avec le signe final de ponctuation ፨. Les lettres sont élégamment tracées et le document en parfait état de conservation. Il est conservé aux Archives Nationales de Torre do Tombo cell. LL, armoire B, rayon 1.

---

[1] Elle a été réimprimée par les soins de l'Académie des Sciences de Lisbonne en 1855 et traduite récemment en italien sous le titre de: Michele de Castagnoso, *Storia della spedizione portoghese in Abissinia nel secolo XVI*. Roma, 1888, in-8°. Cf. outre cette relation Diogo do Couto, *Decada* V, liv. 5; Gaspar Correia, *Lendas de India*, t. IV; Fernão Guerreiro, *Relação annual* 1607 et 1608, L. V, ch. 11; Barbosa Machado, *Bibliotheca lusitana*, s. h. v°; T. da Silva, *Diccionario bibliographico*, t. VI, p. 230, s. h. v. etc. .

በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ (sic) ሥሉስ ፡ ዘኢይትፌለጥ ፤ ዘይ
ሬኢ ፡ እንተ ፡ አፍአ ፡ ወይፈትን ፡ እንተ ፡ ውሥጥ ። ዘያደክ
ሞ ፡ ለጽኑዕ ፡ ወያጸንዖ ፡ ለቅጥቁጥ ። ተፈነወት ፡ ዛቲ ፡ መጽሓ
ፈ ፡ መልእክት ፡ እምኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ወልዳ ፡ (sic)
ወናግ ፡ ሰገድ ፡ ንጉሥ ። ወልደ ፡ ናኦድ ፡ ንጉሥ ። ወልደ ፡ እስ
ክንድር ፡ ንጉሥ ። ወልደ ፡ በእደ ፡ ማርያም ፡ ንጉሥ ። ወልደ ፡
ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ንጉሥ ። ወልደ ፡ ዳዊት ፡ ንጉሥ ። ወልደ ፡ ሰ
ሎሞን ፡ ንጉሥ ። ነገሥተ ፡ እስራኤል ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ሰላም ፡ ት
ብጻሕ ፡ ኀበ ፡ ዮሓንስ ፡ ንጉሠ ፡ ብርትጋል ፡ መፍቀሬ ፡ እግዚአ
ብሔር ፡ ወመፍቀሬ ፡ ሃይማኖት ፡ ወልደ ፡ ንጉሥ ፡ ዘአማኑኤ
ል ፡ ርቱዐ ፡ ሃይማኖት ። ስማዕ ፡ በእንተ ፡ ሚካኤል ፡ ጉብርክ ፡ ዘ
መጽአ ፡ ኀቤነ ፡ ዘፈነዎ ፡ ገበርነ ፡ ዶር ፡[1] ምስለ ፡ ዶክርስቶቡ ፡ ደ
ጋማ ፡ የደጂ ፡ አዝማቺ ፡ ከመ ፡ ይርድኡነ ፡ ጊዜ ፡ ፀብእ ። ወዝ
ንቱሰ ፡ ሚካኤል ፡ ተግሀ ፡ ጥቀ ፡ ለኢትዮጵያ ፡ ወተቃተለ ፡ ምስ
ለ ፡ እስላም ፡ በእንተ ፡ ክርስቶስ ፡ እንዘ ፡ ይሜጡ ፡ ነፍሶ ፡ እስ
ከ ፡ ተሰብረ ፡ ፀጋማይ ፡ እዱ ፡ በነፍጥ ። ወበፈቃደ ፡ እግዚአቤ
ሔር ፡ (sic) እምድኅረ ፡ ሐይወ ፡ እምደዌሁ ፡ ናሁ ፡ ፈነናሁ ፡ ኀ
ቤከ ፡ ወአንተኒ ፡ ግበር ፡ ሎቱ ፡ ሠናያተ ፡ ተዘኪረከ ፡ ፍቅረ ፡ ክር
ስቶስ ፡ ወፍቅረ ፡ ዚአነ ። (sic) ውእቱሰ ፡ ፈጸመ ፡ መልእክትከ ፡
ከመ ፡ ጴጥሮስ ፡ ሊቀ ፡ ሐዋርያት ፡ (sic) ወጳውሎስ ፡ ልሳነ ፡ ዕፍ
ረት ። ወበእንተዝ ፡ ትግሀቱ ፡ ለሚካኤል ፡ ከስተኞዝ ፡ ዘፍኖ

---

[1] Dans sa traduction, M. d'Abbadie ne reconnaissant pas le mot portugais « governador » avait corrigé le texte en ገበርነ ፡ ዶር ፡ « notre serviteur Dor » ajoutant du reste fort ingénument qu'il n'avait trouvé aucun renseignement sur ce serviteur Dor.

ከ ፡ ወዓሌከ ፡ ከመ ፡ ይትራደእ ፡ ወገብረ ፡ በከመ ፡ አዘዝከ ፡ ወ
ኢያብጠለ ፡ መልእክተከ ። ወአንተኒ ፡ ተዘኪረከ ፡ ግበር ፡ ሎ
ቱ ፡ ዘሐለየ ፡ ልቡ ፡ ዘኢጸሓፍኖ ፡ ውስተ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፈ ፡
መልእክት ። ወንሕነኒ ፡ ሰበ ፡ ንሰምዕ ፡ ዜና ፡ ዝንቱ ፡ መልእክ
ት ፡ ንትፌሣሕ ፡ ብከ ፡ ወይከውን ፡ ፍጹመ ፡ ፍቅርነ ፡ በዝንቱ ፡
ግብር ፨

Au nom du Seigneur, Trinité indivisible, qui voit l'extérieur et scrute l'intérieur qui affaiblit le fort et fortifie le faible. Cette lettre royale est envoyée de la part du negouch Galaoudéouos, fils du negouch Ouanag-Sagad (Lĕbna-Dĕngĕl), fils du negouch Ĕskĕndĕr, fils du negouch Baĕda-Mâryam, fils du negouch Zarĕa-Ya'qob, fils du negouch Dâouit [1], fils du roi Salomon; rois d'Israel, — que la paix soit avec eux — à João (*Yohannĕs*), ami du Seigneur et de la foi, fils d'un roi orthodoxe D. Manuel (*Za-Amanouel*). Apprends ces détails sur Mikâel ton serviteur qui est venu vers nous, envoyé par le gouverneur (de l'Inde) avec D. Christovão (*Do-Krĕstobou*) da Gâmâ, le Dadj Azmâtch [2], pour nous secourir pendant la guerre (contre Grâñ). Ce Mikâel s'est montré très-dévoué à l'Ethiopie et a combattu pour le Christ contre les Musulmans, en exposant sa vie, au point qu'il a eu le bras gauche brisé d'un coup de feu. Par la volonté divine, il s'est ensuite rétabli de sa blessure et nous te l'envoyons. Fais lui bon accueil en souvenir de l'amour du Christ et pour l'amour de nous: il a accompli la mission dont tu l'avais chargé, comme Pierre, chef des apôtres, et Paul à la langue d'encens [3]. En récompense de ce zèle

---

[1] Cf. sur ces princes, *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie*, p. 12-13, 101-103 et notes 91-118 p. 239-249.

[2] Sur le titre de Dadj Azmatch pris ici dans le sens de Capitão-Mor cf. *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie*, p. 255 note 152.

[3] ልሳነ ፡ ዕፍረት ፡ μυρόγλωσσος, lingua balsamea. Dans l'*Informação* de 1632, Alfonse Mendes dit en parlant de S. Paul « bocha de cheiro Sam Paulo ». Cf. aussi *Hermae pastor*, éd. D'Abbadie, Leipzig 1860, p. 181

de Miguel Castanhoso (*Mikáel Kastaños*) que tu as envoyé à notre secours comme ton champion, comme il a exécuté tes ordres, qu'il n'a pas failli à sa mission, souviens toi de lui et traite-le suivant ses mérites que nous n'avons pas écrits dans cette lettre. Nous nous réjouirons d'apprendre le résultat de ce message, et par là notre affection trouvera sa satisfaction.

RENÉ BASSET.

UN'ISCRIZIONE DI NERIGLISSAR

RE DI BABILONIA

Il re babilonese di cui diamo per la prima volta un'iscrizione trascritta ed interpretata succedette sul trono di Babilonia ad Evil-Merodach. Nei pochi documenti che ci ha lasciato nomina come proprio padre il re *Bel-šum-iškun* (il cui nome potrebbe leggersi altresì *Bel-zikir iškun*) che non conosciamo da altre fonti e il cui luogo nella serie cronologica dei sovrani caldei è incerto [1]. Come i re suoi predecessori, Neriglissar dedicò le sue cure alla restaurazione e all'abbellimento degli edifizi di Babilonia [2], e il racconto di tali lavori ci lasciò in una serie speciale di iscrizioni, a cui appartiene anche la presente [3]. Possediamo inoltre del suo tempo alcuni testi giuridici importanti per la storia di Babilonia come ogni altro documento congenere scritto sotto Nabucco, Nabonid, e gli altri monarchi della Caldea.

L'iscrizione che offriamo tradotta e dichiarata fu edita dal sig. E. WALLIS BUDGE nei *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1888, January, p. 146. L'editore ha promesso ai lettori del periodico inglese una trascrizione e ver-

---

[1] V. alcuni cenni su tale questione in TIELE, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, pp. 464 sgg.

[2] TIELE, *op. cit.* p. 458.

[3] Tutti i documenti storici di Neriglissar sono enumerati dal dott. K. BEZOLD nel suo *Kurzgefasster Ueberlick ueber die babylonisch-assyrische Literatur*, p. 135-136.

sione del testo; nè il mio modesto lavoro ha la pretesa di rendere inutile quello che attendiamo dal sig. BUDGE. È superfluo che io dichiari di riconoscere in molte parti la mia traduzione come soltanto approssimativa. Chi ha studiato le iscrizioni babilonesi relative agli edifizii sacri e civili delle città mesopotamiche, sa quali difficoltà offra la lessicografia assira nei suoi tecnicismi ribelli per lo più ad una sicura interpretazione, malgrado gli studi ultimi del FLEMMING, del WINCKLER, del BUDGE, del BEZOLD, del POGNON [1]. Utile è in ogni caso il confronto dei varii luoghi simili e dei termini identici nei testi babilonesi così monotoni ed uniformi quando narrano la restaurazione o la costruzione di opere pubbliche; ma di rado questo confronto apparisce decisivo per le ricerche lessicografiche. Perciò ho serbato nella citazione dei parallelismi una giusta misura lasciando al lettore erudito la cura di moltiplicare i raffronti.

La trascrizione è nel complesso quella usata dalle scuole tedesche di assiriologia, cioè dallo SCHRADER, dal DELITZSCH e dai loro discepoli. Quale divisione e interpunzione io abbia adottato nel testo apparirà dalla traduzione.

Trascrizione.

Ilu Nirgal-šar-ú-ṣu-ur šar Bâbili Col. I.
ru-ba-am na-a-da mi-gi-ir ilu Marduk
aš-ru ka-an-šú pa-li-iḫ bíli
í-im-ga-am mu-ut-ni-ín-nu-ú
mu-uš-tí-'-ú aš-ra-a-tim ilu Nabû bíli-šú
iššakku za-ni-nu-um
ba-bi-il i-gi-si-í ra-bu-ú-tim
a-na Ìsagila u Ìzida
mu-da-aḫ-ḫi-id sa-at-tu-uk-ku

[1] Non occorre avvertire che i lavori fondamentali anche in questo campo restano sempre quelli dell'OPPERT, quantunque, avanzando le nostre conoscenze di filologia assira, molte traduzioni di lui debbano oggi considerarsi come imperfette.

mu-uš-ti-ši-ru šú-lu-úḫ-ḫi-šú-un
apil m. *Bíl-šú-um-iš-ku-un rubû í-im-ga*
id-lum gi-it-ma-lum na-ṣi-ir
ma-aṣ-ṣa-ar-tim Ìsagila ù Bâbili.
šá ki-ma dûru dan-nu pa-ni ma-a-tim i-di-lu a-na-ku
ì-nu-um ilu Marduk bíl ilâni
ru-bu-ú mu-uš-ta-li
abkallu šá li-ib-bi I-gi-gi ka-la-mu mu-du-u
i-na ni-ši šá ra-ap-šá-a-tim iš-ta-an-ni-ma
iš-tu mi-iṣ-ḫi-ru-ti-ịa i-ša-ri-iš ṣab (?) *-ta-an-ni*
šu-um ṭa-a-bi lu-ú im-ba-an-ni
aš-ri šú-ul-mi ù ba-la-ṭa lu-ú ir-tí-it-tan-ni
a-na i-ša-ru-ti-ịa šá ga-ga-da ai (?) *iz-zu-šú* (?)
a-na ka-an-šú-ti-ịa šá ka-a-a-nim
pu-lu-uḫ-tim i-lu-ti-šú áš-tí-'-u
šá í-li-šú ṭa-a-bi í-bi-šú ụ-mi-šá-am a-ta-mu-ú
ip-pa-al-sa-an-ni-ma i-na-ma-a-tim
šu-um da-am-ga a-na šar-ru-tim iz-ku-úr
a-na ri-ì-ú-tim ni-ši-šá a-na dári í-bi-šú
iṣu ḫaṭṭu i-ša-ár-ti mu-ra-ab-bi-šá-at ma-a-tú
a-na šar-ru-ti-ịa lu-ú iš-ru-ḳam
ši-bi-ir-ri ki-i-nu mu-ša-al-li-im ni-ši
a-na bí-lu-tú lu-ú i-ki-bi-im
uš-pa-ri mu-ka-an-ni-iš za-'-i-ru
lu-ú ú-šá-at-mi-ḫa ga-tu-ú-a
a-ga-a ki-i-nu ú-šá-áš-šá-an-ni-ma
a-na šar-ru-ti-ịa šá-ni-nu ù mu-gal-li-tú
a-na-ar ṣa-a-bi áš-gi-iš ṣa-ma-nu
la ma-gi-ri ka-li-šú-nu a-lu-uṭ Col. II.
mi-šá-ri i-na ma-a-tim áš-ta-ak-ka-an
ni-ši-ịa ra-ap-šá-a-tim i-na šú-ul-mi ár-ta-ni-'-í
i-na ú-mi-šú a-na- ilu *Marduk ilu ba-an ni-mí-ki*
šá i-na ilu *I-gi-gi šú-ur-ba-tim a-ma-at-su*
i-na ilu *A-nun-na-ki šú-tu-ga-at bí-lu-ut-su*
pa-al-ḫi-iš at-ta-'-id-ma
bit libitti ma-ḫi-ir-tim Ìsagila mi-iḫ-ra-at iltani
šá ra-am-ku-tim ki-ni-iš-ti Isagila

ra-mu-ú ki-ri-ib-ša
šá šar ma-aḫ-ri uš-ši-sá id-du-ma
la ul-lu-ú ri-í-ši-šá
i-na ta-am-li-í iš-ta-ab-bi-lu-ma
i-ni-šú i-ga-ru-šá
ri-ik-sa-ti-ša la du-un-nu-nim
si-ip-pu-šú la ku-un-nu-um
iš-šak-kan a-na ul-lu-lu šú-lu-uḫ-ḫu za-na-na.....
ta-ak-li-mu bí-li ra-bu-ú ilu Marduk
a-na ub-bu-bi-im-ma šu-ul-lu-mu sa-at-tuk-ku
ši-it-tim ú ḫi-ṭi-tim a-na la šu-ub-ši-i
tí-im-mí-in-šá la-bì-ri a-ḫi-iṭ ab-ri-í-ma
í-li tí-ím-mi-ín-ni šú la-bì-ri ú-ki-in uš-ši-šú
u-za-ak-ki-ir mi-la-a-šú ul-la-a ḫu-úr-sa-ni-iš
si-ip-pu-šú ú-ki-in-ma i-na bâbi-šú
í-ir-ta-a işu dalâti
ki-sa-a-dan-nim i-na kupri
ú agurri ú-ša-ḫi-ir
ilu Marduk bílu šu-úr-bi-i í-tí-il-lu ṣi-i-ri
ka-ab-ti ši-it-ra-ḫu zu-úr ilâni (?) *ab-bi-í-šú*
li-bi-it ga-ti-ịa šú-ku-ru-um
ḫa-di-iš na-ap-li-is-ma
ba-la-ṭam ûmû ar-ku-tim ší-bi-i li-it-tu-tú
ku-un-na kussi ú la-ba-ri pa-li-í
a-na ší-ri-iḫ-tim šú-úr-ḳam
i-na ki-bi-ti-ka ki-it-tim šá la na-ka-ri
ilu Nírgal-šar-ú-ṣur lu-ú šarru za-ni-nu
mu-uš-tí-'-ú áš-ra-ti-ka
a-na du-úr da-ra a-na-ku.

Traduzione.

Nergalšaruṣur, re di Babilonia, l'augusto, l'eccelso, il favorito di Marduk, l'umile, che si sottomette, che teme gli Dei, esaltato (savio?), che adora, (5) che si prende cura dei tempii di Nebo suo signore, *iššakku* rinnovatore, che portá dei grandi doni ai tempii di Îsagila (?) e di Îzida (?), che accumula of-

ferte (10) che restaura le mura di quei [tempii], figlio di Belšumiškun, l'augusto, il savio, il perfetto, che difende la fortificazione (?) di Ìsagila e di Babilonia, che circonda il paese sicome un muro potente, [sono] io. (15) Quando Marduk, il signore degli Dei (?), l'augusto, il giudice, il principe che conosce il cuore di tutti gli dei Ighighi (?) in mezzo ai numerosi popoli mi elesse (?) e fino dalla mia fanciullezza giustamente mi . . . . . , (20) annunziò la mia buona rinomanza, in un luogo di pace e di vita mi stabilì, per [soddisfare] la mia rettitudine che . . . . . , per la mia sottomissione che è costante, cerco di adorare la sua divinità, (25) ogni giorno prometto di fare quello che a lui è gradito. [Marduk] mi guardò [con clemenza], e nel paese nominò al regno un nome propizio; per governare durevolmente le genti di esso [paese], uno scettro giusto che ingrandisce lo stato (30) per il mio regno [mi] dette; una forte clava (?) che pacifica le genti per la [mia] signoria [mi] decretò, un *ušparu* (?), che piega il nemico, porse (35) e a questa mia mano fedele fece portare. Per [amore del] mio regno io soggiogo rivale e avversario; ho annientato soldati, nemici non obbedienti tutti ho abbruciato. Io ho stabilito la giustizia nel paese, (40) le mie genti numerose in pace governo: In quei giorni a Marduk il sapiente, le parole del quale sono grandi fra gli Dei *Ighighi* (?), la cui signoria fra gli *Anunnaki* è magnifica, mi rivolsi con devozione, e (45) una costruzione in mattoni [1], alla porta di Ìsagila (?) in faccia al settentrione, nella quale abitavano sacerdoti del collegio di Ìsagila (?), le cui fondamenta un re anteriore aveva gettato, ma non aveva innalzato la sua cima, (50) nella sua base si era abbassata, la sua cinta era divenuta debole, le sue commettiture senza fortificare, la sua soglia senza stabilità era stata posta, per riabbellire il suo muro, rinnovare . . . . . (55) il dono del mio grande signore Marduk, per render pura e completa l'offerta, per far sparire scandalo e peccato, la sua

1 Per mantenermi fedele al testo e non turbarne l'ordine, ho dovuto adoperare locuzioni sintatticamente scorrette. Ma spero che la chiarezza non ne avrà sofferto.

antica pietra fondamentale cercai, osservai, e sopra la pietra antica posi la sua base (60) innalzai la sua altezza, e la elevai come montagne, posi la sua soglia, nella sua entrata posi le imposte, con bitume e mattoni cotti circondai i suoi *kisadânim*. (65) Marduk, signore grande, sovrano potente, ragguardevole, forte, luce degli Dei suoi padri, l'opera pregiata della mia mano guarda con benevolenza, e una vita di lunghi giorni, abbondanza di discendenza, (70) stabilità di trono e l'invecchiare degli anni di governo in dono donami in virtù del tuo giusto comando che non si muta. Nergalšaruṣur, il re rinnovatore, che si prende cura dei tuoi tempii (75) in eterno [sono] io.

NOTE

Col. I, 2. *Ru-ba-a-am* (da un verbo *rabû*) vien tradotto generalmente « principe », ma il significato del tutto preciso del vocabolo si ignora. *Na-a-da*: rad. נאד; *na'âdu* « essere elevato, innalzare, lodare » ecc. Cf. lin. 44 l'Ifteal del medesimo verbo.

4. *Mu-ul-ni-in-nu-ú*. Grammaticalmente si può ammettere la derivazione di questo participio da un verbo *mediae geminatae* חנן (v. DELITZSCH, *Assyrische Grammatik*, p. 289) o *tertiae infirmae* ענה. V. H. ZIMMERN, *Babylonische Busspsalmen*, p. 77; *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. III, 1888, p. 310; PINCHES in S. A. SMITH, *Keilschrifttexte Asurbanipals*, III, p. 291 ad lin. 47. Cf. *ibid.*, p. 17.

5. *Mu-uš-tí-'-ú*: שעה nel senso di « occuparsi di, cercare » è frequentissimo nelle iscrizioni babilonesi. V. *passim* l'iscriz. di Nabucco EIH., e cf. sotto lin. 74.

6. La voce *iššakku* tradotta ora « pontefice » ora « vicario » ora « sovrano » dagli assiriologi, secondo ogni probabilità indica un principe investito di qualche dignità religiosa. Cf. TIELE, *Babylonisch Assyrische Geschichte*, p. 546. Ultimamente J. HALÉVY ha discusso in una lunga nota (*Zeitschr. f. A.*, III, 48) l'ideogramma PA.TÍ.SI che serve a scrivere *iššakku*,

cercando di dimostrarne l'origine e la pronunzia semitica, senza peraltro discutere il significato. — *Zâninu* (rad. זנן, v. DELITZSCH, *Grammatik*, p. 261), malgrado qualche assiriologo, mi sembra doversi tradurre colla generalità « restauratore »; il parallelismo in cui si trova *zâninu* con *muddiš* in qualche iscrizione, rende probabile un זנן in senso affine a quello di חדש « rinnovare ».

7. *Ba-bi-il.* V. un esempio del verbo בבל nel significato di « portare » I. R. 27, n.° 2, 6 (*bâbilat*). Una frase identica a questa si trova nel cilindro di Nabuccodonosor pubblicato dal rev. BALL, *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, 1888, p. 368, col. I, 17.

9. *Mu-da-aḫ-ḫi-id* ecc. Cf. BEZOLD, *Two inscriptions of Nabonidus*, (London, 1889), p. 9, lin. 4; *Z. f. A.*, vol. II, p. 136, 24. — *Sattukku* sembra che indichi l'offerta sacra dovuta pel culto; taluni traducono *sattukku* addirittura « culto ». L'etimologia è incerta.

10. *šú-lu-úḫ-ḫi-šú-un.* Cf. sotto col. II, 54, e Nab. Grot. *šú-lu-úḫ bí-lu-tim* tradotto dal BALL, *Proceedings* ecc., 1888, Feb. 7, p. 228 « a stronghold of lordship ». Secondo questa interpretazione, il vocabolo sarebbe in relazione con *šalḫu* « muro ». Le forme *šuluḫḫu, šuluḫḫi-šú-un* della nostra iscrizione rendono inaccettabile la congettura del dotto ora citato che lo stesso assol. del sostantivo sia *šulḫu.*

12. *Id-lum*: v. BEZOLD, *op. cit.* p. 18.

13. *Maṣṣartum* ecc. A questa fortificazione o difesa del tempio di Isagila per opera dei re di Babilonia si allude ripetutamente nei testi. Cf. fra gli altri i seguenti passi, paralleli al presente, se non del tutto per la forma, almeno pel concetto: *Zeitschr. f. A.* II, 128, 11-12 *Maṣṣarti Îsagili u Bâbili udannin,* « la fortificazione di Isagila e di Babilonia io fortificai »; *Z. f. Ass.* I, 342 *aššum Maṣṣarti Îsagila dunnunim,* « per fortificare la fortezza di Isagila ». Cf. inoltre Nab. VI, 53-54; Nab. Grot. II, 1, 2; I. R. 52, n.° 321 b e BALL, *Proceedings*, 1888, 6 Marzo, 295. *Naṣâru maṣṣartum* è uno degli esempi di costruzione tanto usate nel linguaggio assiro in cui l'ogg. del verbo contiene la stessa rad. del verbo: p. es.:

šallatu šalâlu, « predare una preda ». Cf. in lat. « vivere vitam », e sotto, lin. 71 (dove però non si tratta di verbo e ogg. diretto: *ana širiḳti šurḳam*, « in dono donami »), e SENNACHER, 80, 17-19,1 lin. 79 in *Z. f. A.* III, 311.

14. Intorno al verbo אדל v. DELITZSCH, *Assyrisches Vörterbuch*, s. verbo. Cf. DELITZSCH, *Grammatik*, pp. 81, 281 e 286. *Mí-di-lu*, « serratura », *idlíti*, « le porte » sono derivati di questa rad. non frequente nei testi storici.

15. *Ì-nu-um* (scritto NI-*nu-um*) si annovera fra le particelle il cui significato e la cui costruzione sono ancor dubbi. Cf. BEZOLD, *op. cit.* p. 10, 31 e p. 15, 31 (« then »). Cf. anche BALL, *Proceedings*, 1888, May, p. 361, 11 (« when »). Per il valore *ì* del segno NI v. DELITZSCH, *Assyrische Grammatik*, p. 228 e *ibid.* p. 357 per la costruzione della particella, la quale introduce generalmente la parte narrativa che segue alla invocazione, o meglio alla intitolazione di tutte le iscrizioni storiche babilonesi. — La lettura *bíl* e non *Bíl* dell'ideogramma *ilu* ÍN.LIL. è dimostrata opportuna dal contesto, e possibile dal fatto che talvolta l'ideogramma ÍN ha per variante *ilu* ÍN. Insomma il gruppo *ilu* ÍN.LIL. rappresenta la voce *bílu* nel significato di « signore » e non nel significato del Dio Belo.

16. *Mu-uš-ta-li.* Ho tradotto il « giudice », derivandolo da שאל « decidere, domandare, pregare » ecc. V. DELITZSCH, *Grammatik*, p. 290. Altri « il benevolo »: v. BALL, *Proceedings*, 1887, Dec. 6, p. 90, e 1888, Feb. 7, lin. 4 basando questa significazione su IV, R. 26, 30/31; IV, R. 7, 12/13 ecc.

17. *I-gi-gi.* Sono una classe di Dei che quasi sempre nel Panteon assiro-caldeo vanno uniti con gli *Anunnaki* (sotto, lin. 43). V. HOMMEL, *Die Semiten*, pp. 360, 369-370, 491. — *Ka-la-mu.* Secondo il DELITZSCH, *Grammatik*, p. 213, in questa come in altre voci indicanti la « generalità » l'enclitica *ma* (*mu*) è quella che appunto denota l'universalità.

18. Non v'ha, si può dire, iscrizione babilonese in cui non sia menzione di re chiamati al trono dal volere divino. V. p. es. *Proceedings*, 1888, May, 359, 7; *ibid.*, 368, col. I, 23. *Ištanni* mi sembra un ḳal impf. con suff. derivante da un verbo שתא dove l'ultima radicale debole non può essere de-

terminata (cf. per la forma *ibnanni, iptanni*). La significazione però mi è ignota. In passi paralleli di altre iscrizioni babilonesi trovo *iššanni* (da נשא) « egli mi ha innalzato ». Non oserei tuttavia affermare che il segno *ta* sia per errore scritto in luogo di *ša*, nè oserei proporre la correzione del testo come è dato dal sig. BUDGE. Per passi paralleli quanto al senso v. tra gli altri *Zeitschr. f. A.*, II, 141.

19. *I-ša-ri-iš ṣab* (?) *-ta-an-ni*. Dalla lettura *ṣab-ta-an-ni* non saprei trarre un senso possibile nè spiegare grammaticalmente (da צבת? imperativo?) la forma. D'altra parte il parallelismo con *ištanni* mi sembra richiedere un impf. Il segno *ṣab* differisce soltanto di poco nelle forme babilonesi dal segno *í*. Leggendo *í-ta-an-ni* potrebbe forse spiegarsi questa forma con un Impf. Ifteal con suff. di un verbo triplamente debole *ímû* (*íwû*), ebr. הוה, sir. ܗܘܐ (cf. per questa categoria di verbi in assiro A. AMIAUD, *Revue d'Assyriologie*, vol. II, 10). *Itâ* sarebbe derivato nel modo seguente: **i'tama'* = **i'tawa'* = **ítawa'* = **ítawâ* = **ítâ*. *Anni* è il regolare suffisso verbale. Si noti poi che ad avvalorare questa congettura sta il fatto della costruzione di questo verbo con un avverbio. V. esempii in *Revue*, l. c. *Ítanni išariš* nella mia ipotesi vorrei tradurlo: « si è portato giustamente, è stato giusto (o benevolo) verso di me ». La costruzione coll'avverbio e accusativo di persona non potrebbe per sè stessa offrire difficoltà; ma è superfluo avvertire che presento questa spiegazione come una semplicissima congettura, in attesa di migliore interpretazione.

20. *Lu-ú*: particella asseverativa usata assai spesso nelle narrazioni, ma che si usa generalmente sopprimere nella traduzione. Cf. linn. 30, 32.

22. *Ša ga-ga-da* ecc. Questa locuzione, per quanto sembra indicare la legge del *parallelismus membrorum* dovrebbe stare in luogo di qualche epiteto riferentisi a *išarûtu*. Ma nè il senso nè la lettura sono chiari. *Ga-ga-da* generalm. in babilonese significa « capo », (= ass. *ḳaḳḳadu*). Nella seg. linea la parte parallela a questa oscura frase è *šá kânim*.

25. *Šá ílišu ṭâbi* significa alla lettera: « quello che sopra lui (ossia a lui) è buono », ovvero « quello che a lui piace ».

Cf. Est. I, 19 אִם־עַל־הַמֶּלֶךְ טוֹב. Ho tradotto per la convenienza del senso *atamû* « prometto »; sarebbe anche possibile « giuro » o « dico ». Cf. intorno a tutti questi significati del v. תמה in assiro DELITZSCH, *Ass. Gr.* 297, e *ibid.* molte forme derivate.

26. Il verbo *naplusu* adoperato generalmente dai re babilonesi quando narrano che qualche divinità si è occupata di loro significa propriamente « guardare », e molto spesso si adopera con avverbii come *ḫadiš* « lietamente » ecc. (cf. lin. 68). Nei casi in cui è adoperato solo, sembra necessario un significato un poco più speciale; indi ho tradotto « mi guardò con clemenza ». In sostanza è di questa opinione anche il sig. H. ZIMMERN (*Babylon. Bussps.* pp. 17-18).

27. *šum damga* (= *damḳa*) ecc. Cf. le seguenti frasi analoghe in altre iscrizioni babilonesi: BEZOLD, *op. cit.*, p. 10, lin. 15: *šu-um-šu ki-ni-iš iz-ku-ru a-na šar-ru-ti* « whose name [Marduk]... has faithfully called to majesty »; *Zeitschr. f. A.* II, 133: *ana zanânam maḫazi u uddušu ešrîtim* ^ilu^ *Marduk... ib-bi-u nibîtsu* « dessen Namen zur Herstellung der Städte und Erneurung der Tempel Marduk berief » (trad. del WINCKLER); *šumam da-ir-a-am iz-ku-ra ana šarrûtim* « einen Namen ewig berief er zur Herrschaft » (*Zeitschr.* II, 133, lin. 15). Cf. anche *Zeitschr.* II, 128, 14-16, ecc. ecc.

29. *Ḫaṭṭu išartu.* Cf. I. R. 67, col. I, 10. *Murabbišat* part. f. piel di רפש. In babilonese i segni *bi, ba* ecc. sono spesso adoperati in luogo di *pi, pa* ecc. Sopra a lin. 25 *ibîšu* è scritto invece del più comune *ipîšu*. Cf. DELITZSCH, *Gramm.* § 19 e sotto, col. II, lin. 50.

31. *Šibirri* ecc. V. per frasi simili POGNON, *Les inscriptions babylon. du Wadi Brissa*, p. 29; *Zeitschr. f. A.* II, 133.

32. *I-ki-bi-im.* Potrebbe correttamente considerarsi come un presente (= *ikabi*) vocalizzato come *išîsi* in luogo di *išasi* ecc. V. DELITZSCH, *Gramm.* p. 299. Ma preferisco per cagione del contesto di considerarlo come Imperf.: *ikibi* = *ikbi*. Non è questa la prima volta che si trovano indizii nei testi di segni sillabici come *bi, pi, ri* adoperati con valore di consonanti semplici.

33. La voce *ušparu* vien tradotta generalmente « telaio ». È certamente qualche oggetto in legno come indica il determinativo *iṣu* che talora si premette alla parola. V. II, R. 28/59 dove *ušparu* si trova accanto alle voci *ḫaṭṭu* e *šibirru*, cosa che ci induce ad attribuire anche ad *ušparu* un significato analogo a quelli di « scettro, bacchetta, clava » ecc.

34. *Ušatmiḫa*. Cf. Nerigl. (ossia I. R. 67) col. I, 11.

36. *Mugallitu* ecc. Cf. I. R, 52, n.º 3, 31b. *Nab.* Eih., X. 16.

37. *Ašgiš*. Intorno alla rad. שגש (שקש) nei testi babilonesi v. anche *Zeitschr. f. A.* I, 343, 8: (*šággišum*, « colui che annienta », part. m. ḳal) Nella scrittura babilonese spesso si permutano ג e ק (Delitzsch, *Gramm.* § 19).

38. *A-lu-uṭ* mi sembra un Impf. sg. 1. ps. di לאט. Cfr. eb. להט e v. D. G. Lyon, *Sargonstexte*, p. 62. I re di Assiria parlano assai spesso di nemici e di ribelli condannati ad essere arsi vivi. V. p. es. *Asurn.* I, 19: *šar bili mula'iṭ iḳṣûti*. Cf. Strassmaier, AV. p. 580. La scrittura *a-lu-uṭ* è forse spiegabile nel modo seguente: *al'uṭ* = *aluṭ* = *a-lu-uṭ*. Un esempio di vocalizzazione con *u* dopo la 2ª rad. gutturale abbiamo in *ir-'u-ub*. V. Delitzsch, *Gramm.* p. 293.

41. *Ni-mi-ki* (= *ni-mi-ḳi*). Cf. per le diverse scritture di questa voce *Nab. Grot.* I, 4 e *Nab.* I, 7. — In passi paralleli al presente troviamo *âḫiz nimiḳi* « possessore (propriam. « colui che prende ») della saviezza ». Qui *ba-an nimiḳi* generalmente verrebbe tradotto dagli assiriologi « il creatore della sapienza » (*ba-an* part. m. sg. ḳal di בנה). Con ogni riserva oso esprimere il dubbio che *ba-an* in questo e simili casi possa avere il significato di « figlio »; così avremmo per corrispondente ad *âḫiz nimiḳi* una frase d'indole perfettamente semitica: « il figlio della sapienza » cioè « il sapiente ». Non nego che la voce *banu* in senso di « figlio » sia fin quì sconosciuta all'assiro, dove si ha bensì *binu* in codesto significato, e *binbini* « figlio del figlio ».

42. *I-gi-gi*. Cf. sopra a lin. 17.

43. *Šu-tu-ga-at bilûtsu*: *šûtugat*, perm. f. schaf. di *itiḳu* (*g* = *ḳ*, cf. sopra a lin. 37). *Zeitschr. f. Assyr.*, II, 145: *šarru ša' ibšitušu ili šarrâni abi-šu šu-tu-ga anâku* è tradotto let-

teralm. dal WINCKLER con: « der könig dessen taten über (die taten) seine(r) ahnen hinausgehen (bin) ich ». Cf. IV, R. 30, 7a trad. dal DELITZSCH (*Gramm.* 248): *šú-tu-gâ-ta* = « du bist prachtig ».

45. *Bît libitti* è trascrizione congetturale: cf. un'espressione presso a poco identica nelle iscrizioni di Nabonid: BEZOLD, *op. cit.* p. 6, lin. 34. — *Maḫirtum* è un sinonimo di *daltu* secondo II. R. 23, 112 c. d. Cf. PINCHES presso S. A. SMITH, *Keilschrifttexte Asurbanipals*, III, p. 103.

46. Il plur. *ramkûtim* (da un verbo רמך, « versare, libare ») mi sembra non potere esser preso se non nel significato di « sacerdoti », propriamente: « coloro che fanno libazioni », significato già noto da altri testi assiri. V. P. JENSEN, *De incantamentorum sumerico-assyriorum seriei quae dicitur « šurbu »* nella *Zeitschr. für Keilschriftforschung*, vol. II, p. 52. — *Kiništu* è adoperato nel significato del sir. ܟܢܘܫܬܐ: cf. *kiššatu* (= **kinšatu*) da כנש, « universo, totalità ».

48. *Uššî* deve probabilmente considerarsi come un pl. Cf. l'ital. « le fondamenta ».

50. *Ištabbilu* = *ištábilu* = *ištápilu*. La ב sta in luogo di פ. Cf. sopra a lin. 29. *Tamlâ* deriva certo da מלא, come dimostra un testo di Sennacheriḫ (80, 17-19, 1; v. lin. 79) pubblicato nella *Z. f. A.* III, 311.

52. Ho considerato *dunnunim* e *kunnum* come due infiniti piel di דנן e כנן. *Lâ dunnunim*, « senza rafforzare », *lâ kunnum* « senza render stabile »: per questa e simili costruzioni della particella *lâ* in assiro v. DELITZSCH, *Gramm.* p. 349. *Riksâti* deriva da un verbo רכס che significa generalmente « legare, congiungere » ma deve usarsi anche come termine tecnico d'architettura. Il significato preciso ci è ignoto.

55. *Bí-li* è scritto nel testo *bí-ni*, gruppo che ha dato luogo a tante discussioni e che è stato tanto diversamente trascritto. Non nego la possibilità di una lettura *í-ni* (*înu*, « signore »), ma credo che questa lettura non sia l'unica. Abbiamo già molti indizii del valore *li* del segno *ni*, specialmente la scrittura del nome *Sin*(?)*-mu-ba-ni-iṭ* che con ogni probabilità deve pronunziarsi *Sinmuballiṭ* (V. anche: *Catalogue de la Collection*

De-Clercq, p. 100, n.° 153: AN-RI-*mu-ba-ni-il*). Cf. HOMMEL, *Die Semiten*, p. 339; DELITZSCH, *Die Sprache der Kossäer*, p. 65, e HOMMEL in *Litterarisches Centralblatt*, 1883, n.° 11, dove come lettura del gruppo NI-*i-šu* (*nišu* « leone ») si propone *li-i-šu*, cioè *lišu* ליש. Importante anche è un passo citato da P. HAUPT, *Die Sumerischen Familiengesetze*, p. 61, n.° 6, dove *bi-ni* ha per variante *bi-il* (l'HAUPT ne ha dedotto il valore *il*, o *él* secondo la sua trascrizione). A queste prove per cui il valore suddetto è oramai accettato da STRASSMAIER, POGNON, PINCHES ecc. ne aggiungerò un'altra tolta dal testo K. 257 dove le due scritture *bi-ni* e *bi-li* si alternano più volte. In questo inno a Istar, dove la ripetizione di parole a modo di litania appare una delle caratteristiche della poesia, è presumibile che una pronunzia identica fosse serbata per le medesime. Sostituite da sinonimi esse sarebbero apparse meno opportune in una composizione religiosa. Perciò *bi-ni* e *bi-li* debbono costantemente leggersi *bili*, e *ni* = *li*.

57. *Ši-it-tu*: « pericolo, rischio, scandalo ». Cf. l'ebr. שחת. La sparizione di una gutturale in una voce assira di fronte a voci affini di altre lingue semitiche, che conservano più facilmente le gutturali, è uno dei fenomeni meglio conosciuti nella fonetica: — *šubšû* è propriamente l'inf. schafel di *bašû* « essere ». *Ana lâ šubši* = « per fare non essere » ossia « per fare sparire, per toglier di mezzo ».

58. *Timinšu labiri* ecc. Cf. *Zeitschr. f. A.* II, 134, 27 135, 17; V. R. 34, col. III, 12; I. R. 51, n.° 2, 36; *Proceedings*, 1888, May, p. 368, col. III, 37. L'assiro possiede diversi verbi *barû* con significati molteplici. Nei passi ora citati e in altri paralleli si tratta, crediamo, di ברי « vedere ». Cf. DELITZSCH, *Grammatik*, p. 231. V. del resto anche S. GUYARD in *Journal Asiatique*, VIII, Sér. III, 1884, 499-517.

59. *Ili timinšu* ecc. V. passi paralleli I. R. 51, n.° 2, 4 b. *Zeitschr. f. A.* II, 134, 28; 135, 20 ecc. *Timinnu* significa forse del pari « le fondamenta » e il « cilindro commemorativo » che si gettava in esse. V. *Z. f. A.* III, 328.

64. *Ušaḫir* mi sembra un piel di un verbo *šaḫâru* che ricorre assai spesso nelle iscrizioni babilonesi, quando è parola

di qualche lavoro fatto con bitume e mattoni cotti. Generalmente questo verbo è usato allo schafel. Cf. *Zeitschr. f. A.* I, 42, V. R. 34, col. II, 16, *Nab. Grot.* III, 40; *Nab.* EIH., IX, 21. Si suppone che sia sinonimo di סחר (le sibilanti *s, š, ẓ* si scambiano frequentemente nella scrittura babilonese. Cf. lin. 60 *ḫursániš* [= *ḫuršániš*]).

66. L'appellativo di « luce degli Dei » è dato spesso alle divinità: V. R. 3, 113 p. es. a Samas. Cf. *Nerigl.* II, 32. Per la scrittura *ab-bi-í* plur. di *abu* « padre » cf. V. R. 64, col. 2, 7. Il gruppo NI . NI che generalmente si considera come ideografico credo che potrebbe anche esser letto foneticamente *i-li*. Evidentemente se questa lettura fosse ammessa fornirebbe una prova di un plur. *ilí* (parallelo a quello di *iláni*) pel sostantivo *ilu* « Dio ». Cf. già PINCHES, *Texts in the babylonian Wedge-writing*, p. 4, lin. 8: *ili-pl.-í-a*.

69. *šibí littútu*: « sazietà di prole », radd. שבע, ילד. Cf. *Zeitschr. f. A.* I, 345, 20; V. R. 34, col. III, 44; I. R. 52, n.° 4, 17 b; *Nab.* EIH., X, 8; I. R. 52, n.° 3, 29 b; *Proceedings*, 1888, May, p. 368, col. III, 55 ecc. ecc. — *ûmí arkútim*. Cf. V. R. 34, 43/44 c., ecc.

70. *Kunnu kussí*. Cf. *Zeitschr. f. A.* I, 345, 21; II, 131, 15; I. R. 52, n.° 4, 18 b. I. R. 51, n.° 2, 19 b. — *Labári pali-í*. Cf. *Zeitschr. f. A.* I, 345, 22; I. R. 52, n.° 4, 19, 20 b; I. R. 51, n.° 2, 20 b, ecc.

71. *Ana širiḳti šurḳam*. Cf. I. R. 52, n.° 4, 21/22 b; *Zeitschr. f. A.* II, 345; *Proceedings*, 1888, May, p. 368, col. III, 57 ecc. Cf. sopra a lin. 13.

72. *Ki-bi-ti-ka kittim ša lá nakári*. Cf. *Zeitschr. f. A.*, I, 346, 26-27; II, p. 131, linn. 1-2; I. R. 52, n.° 3, 27 b, 30 b ecc. Per la costr. *lá nakári* v. DELITZSCH, *Grammatik*, pag. 349.

75. *Ana dúr dára* va forse tradotto letteralmente: « per la durata della durata » ossia « perpetuamente ». Ho considerato ambedue i termini come sostantivi, ma ciò non è interamente sicuro. In ambedue appare una identica rad. verbale. Cf. per il concetto l'ebr. לְדֹר וָדֹר.

BRUTO TELONI.

LA NOVELLINA ǴAINICA

DEL RE PÂPABUDDHI E DEL MINISTRO DHARMABUDDHI

La novellina che segue è tratta da un ms. inedito, posseduto già dal Bendall e che si trova ora al Museo Britannico sotto la rubrica « Pâpabuddhi-Dharmabuddhi-Kathânakam ». È scritta su carta indica ed è compresa dalle quattro facce di 2 fogli × linee 20 × akṣara 72, senza data, adespota, e in carattere che si può far risalire oltre la seconda metà del secolo XVII, tra l'altro per il modo antiquato con il quale è segnata la maggior parte degli *e* ed *o*.

Sulla condizione in cui ci giunse il testo non si può dire un gran male, quantunque sieno da fare parecchie osservazioni. Il carattere, anzitutto, è irregolare ed in qualche punto difficile ad esser deciferato. Vi si trovano piccolissime lacune che dipendono o da guasti portati alla carta per slabbrature dei margini o per macchie d'acqua, r. 44, 8, 51, o da omissioni dell'amanuense, r. 218, cui forse mancava la forma sanscrita nel tradurre dal dialetto; tutte queste lacune però si poterono riempire facilmente [1]. Una linea intera del ms. viene ad un

[1] Non devo qui tacere una cosa: Essendomi servito per il mio lavoro delle copie fotografiche, che il mio maestro prof. F. L. Pullè avea tratte dall'originale, mi trovai ad un certo punto, per un difetto della lastra, davanti a parecchie macchie, che mi impedirono di leggere molte akṣara, le quali ora si trovano dalla riga 147 alla 165. Il Jacobi, pregato dal mio maestro, con gentilezza e cortesia, di cui gli sono assai riconoscente,

certo punto distrattamente riscritta, r. 122-5, e altrove alcune parole, r. 114. S'aggiungono molte scorrezioni ortografiche, comuni del resto a quasi tutti gli scritti di questo genere d'origine popolare, stesi da mano inesperta: come la frequente mancanza di saṃdhi, r. 66, 87, 103 ecc., di anusvâra, r. 40, 69, 70 ecc., di visarga, r. 34, 105, di virâma, r. 100, 8, 203 ecc., e di avagraha sopratutto, r. 42, 6, 50 ecc., che viene usato poi là dove non occorre, r. 14, 21, 6 ecc. Si notano anche: qualche trasposizione di sillabe, r. 218, *ç* scritto per *s*, r. 176, qualche allungamento indebito di vocale, r. 11, 178, qualche scambio di anusvâra e di *e*, r. 222, ecc. La maggior parte però di tali difetti si poterono togliere; rimasero con correzione incerta solo alcuni passi, r. 115, 47, 89. In fine riattai la punteggiatura, che si presentava molte volte manchevole, senza però tener conto di questo in nota.

Accenni alla data di composizione della nostra novella mancano assolutamente, nè il fatto narratovi vien riferito chiaramente ad un tempo certo. Vi si nomina, è vero, un kevalin, un saggio dedito alla dottrina dell'unità assoluta, predicatore della religione ǵainica, il quale entra in scena sulla fine del racconto, ma il nome suo, çrî-Yugaṃdharasuri, non si trova nelle paṭṭâvalî ǵainiche fino ad ora edite.

Così se per il riferimento cronologico del fatto non si ha che un indizio, il quale potrà forse venir utile in seguito, per il riferimento locale si ha, mi pare, poco di più. È ricordata in principio una processione del çrî-Saṃgha, del sacro concilio, che tornava da un pellegrinaggio ai due tîrtha della fonte del sacro monte Çatruṃǵaya, che trovasi in grande onore presso le antiche leggende dei Ǵaina. Ora questo monte vien posto nell'India occidentale, nel Surâṣṭrâ, a 34 miglia inglesi da Bhownagur [1]. La prima redazione della novella credo

collazionò sull'originale tutto quel passo, indicandomi anche le correzioni che al testo di quello gli parvero da farsi. Godo perciò di poter rendergli pubbliche grazie.

[1] A. Weber, *Ueber das* Çatruṃǵaya Mâhâtmyam in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes herausg. v. d. deutschen morgl. Gesellschaft*, Vol. I, p. 8.

invece si possa stabilire come avvenuta nel Mâhârâṣṭrâ (Maraṭhi) o in regioni limitrofe, poichè deve essere stata stesa in prâcrito mâhârâṣṭrîco. Il testo nostro infatti, che ne deve essere la traduzione, conserva ancora intercalati due versi religiosi scritti in quella lingua, i quali si ritrovano con qualche leggera variante in una fra le novelle mâhârâstrîche pubblicate dal Jacobi [1]. Inoltre vi sono alcune parole di forma dialettale sparse qua e là nel testo (p. e. taha per tathâ, 15), le quali, mentre sono difetti del testo, tornano a noi utili per dedurre della fonte. La nostra novella deve aver appartenuto a quella vasta letteratura mâhârâṣṭrîca in cui scrissero moltissimo i Ǵaina e dalla quale vennero tradotte in sanscrito, come dai dialetti affini, numerosissime opere [2].

Ed è pure la nostra novella ǵainica come lo mostra la parola iniziale da cui prende gli auspici, arhant, che è un epiteto dato ai santi della loro religione ed equivale all'oṁ che i brâhmani premettevano ai loro scritti, come presso di noi nel M. E. si usò la formula *In nomine domini*. Del resto, che sia il componimento opera di un seguace delle dottrine di Mahâvîra, apparisce tanto più evidente quando si proceda all'esame interno di esso. Ciò facendo ci si troverà, anzichè davanti ad una novellina pura e semplice, fatta per intrattenere soltanto, davanti ad una vera parabola, ad una novella che ha spiccati intendimenti religiosi. Questi si appalesano fin da principio nella protasi, dove un re irreligioso ed ingiusto venuto a diverbio col suo ministro, osservatore del Giusto, della

---

[1] I versi son questi:

« Vâhi-ǵala-ǵalaṇa-takkara-
nâsanti tak-khaṇeṇaṃ
na ya tassa kimći pahavai
navakâra-pahâveṇaṃ

hari-kari-saṃgâma-visahara-bhayâiṃ
navakâra-pahâṇa-manteṇaṃ ‖
ḍâiṇi-veyâla-rikkha mâri-bhayaṃ |
nâsanti ya sayala-duriyâiṃ ‖ ».

H. Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in* Mâhârâshṭri ecc., Leipzig, Hirzel, 1886, p. 35. Cf. la nostra novella ll. 17-8, che non cita che i due primi.

[2] F. L. Pullè, *Un progenitore indiano del Bertoldo*, Venezia, Antonelli, 1888, p. VIII sg.

legge, come avrebbe detto un nostro novellista del 300, lo obbliga a intraprendere, privo di mezzi, un viaggio per dimostrare la verità del suo asserto, che il Bene, cioè, governi tutte le cose. Ed ogni avventura che indi gli succede serve a dargli ragione, finchè il re convinto si converte e così salva la propria anima. A questo punto per giunta vi si annette un episodio di carattere essenzialmente religioso: un kevalin viene alla corte per fare la dimostrazione del Bene e per assicurare loro la liberazione finale mediante la rievocazione del ricordo delle precedenti esistenze; spiega infatti come il re nacque ingiusto, poichè nella sua vita anteriore era stato un penitente ipocrita ed ignorante; mentre il ministro era stato operoso, avea creduto nel Ǵina ed avea in suo onore alzato un tempio, onde era rinato con l'amore al Bene. Dopo di ciò con penitenze, sacrifizî ed altro, ambedue raggiungono la liberazione. Per ultimo anche il periodo di chiusa è un'esplicita dichiarazione degli intenti con cui fu stesa la novella; esso dice: « Così, nella gloria del Bene ha fine la novella... ». Altre prove del carattere parabolico del racconto si possono ritrovare per entro ai singoli episodî, in cui ricorrono di frequente i termini tecnici del ǵainismo, che sono registrati nell'elenco posto verso la fine della prefazione.

Questa novella è somigliante nel contenuto, nella forma e nella lingua a quelle pubblicate dal Weber sotto i titoli: Pańćadanḍaćhattraprabandha[1], Campakaçreṣṭhikathânakam[2] e Uttamaćaritrakathânakam[3]. Nella nostra si rinvengono quasi tutti quei caratteri che il Weber ha rilevati per quelle tre: gli stessi giri di pensiero e di espressione, la stessa sciattaggine e noncuranza di forme, accanto a modi di dire disinvolti che ci fanno sentire di tanto in tanto la parlata volgare lesta e disimpacciata, quale dovea suonare

[1] In *Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1877.

[2] In *Sitzungsberichte* della stessa Accademia, 31 maggio e 19 luglio 1883, pp. 567 sg. e 885 sg.

[3] Idem, 27 marzo 1884.

sulla bocca del narratore ǵainico. Vi sono pure modi di dire che si ripetono con insistenza noiosa per tutto il racconto ed errori di grammatica; parecchi però tradiscono la morfologia e la sintassi del dialetto originario.

Passo ora all'analisi della lingua e per ciò seguo il metodo che il Weber adottò nella pubblicazione delle sue novelle precitate. A cominciare dalla grammatica, noto che vi sono:

Costruzioni disadatte o difficili a sciogliersi, ripetizioni inutili, trasposizioni irregolari di parole 75, 125, 61, 2, 205 ecc.

Composti pûrvapada, che si riscontrano nei dialetti moderni, di cui la prima parte è un nome proprio, la seconda un aggettivo, formati con °nṛpa 185, 7, 90, 9, 222 e con °maṃtrin 219, 22. Le congiunzioni affissuali: °upari « sopra » in khaṭva° 144, e °madhye « in mezzo » in deça° 80.

Troviamo inoltre usato il genitivo per il dativo coi verbi √arǵ 78, arpay 27, 33, 59, 99, √dâ 130, √mil 20.

La costruzione passiva è a dirittura soffocante, come in molti testi sanscriti; per ognuno che principia a parlare è usato quasi esclusivamente il part. pass. uktam. D'altra parte il verbo finito è pochissimo adoperato. Spessissimo il presente ha valore di presente storico 16, 42, 7, 8, 50, 2, 73, 82, 8, 91, 4, 107, 29, o sta in-vece dell'imperativo 99, 160, o, con più frequenza, in vece del futuro 55, 6 bis, 80, 1, 2, 109, 10, 30 bis, 53, 61, 70, 4, 8 bis. Trovansi inoltre i perfetti perifrastici di causativi, âkârayâm âsa 138 e aṃǵayâm âsa 145.

Riguardo al lessico notiamo prima di tutto le parole nuove: kaṃbâ « maglia » 154, 9, 61, 4 (Cf. Weber, Uttamaċ., 78), grathila-prâya 39 e grathilî-bhuya 80 probabilmente per graṃthila-, ǵotkâra 10 fatto forse sull'analogia di phutkâra, che qui sembra aver forza di scongiuro, nirmâyaṇa 213, 15 da √mâ con nir « costrurre », paspaçî 180 agg. formato forse dal tema del perfetto di spaç, vulhiṣu 40 loc. pl. forse vṛkṣeṣu, sadâkârya 98 equivale probabilmente a sat-kârya ed ha di più il prefisso -â-. Poi i nomi proprî di luogo: Gaṃbhîra-pura 111, 66, Pṛthvîbhûṣaṇa-pura 1, 186, Ratna-dvîpa 121, Viǵaya-

pura 206, Sura-pura 121; e di persona: Puraṃdara 207, 8, 10, 1, 8, Yugaṃdharasûri 201, Vinayasuṃdarî 119, Suṃdara 207, 8.

Sono poi degne di nota per varî rispetti le parole che seguono in ordine alfabetico, o perchè raramente usate, o usate con significato sia nuovo, sia più esteso, o in quanto sono interessanti per gli usi, i costumi e la religione, ecc. Prima i verbi:

udghâṭay 170, 4, 6, 8, 82, $\sqrt{\text{kṣubh}}$ sedurre 126, ǵâta « fu, divenuto » 89, 104, 8, 23, 34, 50, 72, 9, 83, 99, 208, 9, bhṛtvâ « avendo empito » 75, 140, $\sqrt{\text{mil}}$ 9, 20, 165, vigopay « offendere » 93.

Poi le altre parole: atikadâ « quando mai » (?) 38, apavaraka 169, 75, Aditya 193, Ṛṣabha-prâsâdâ 173 e -deva-prâsâdâ 14, kaṭaka-baṃda 98, kâma-kuṃbha 19, 54, 71 ecc. e -ghaṭa 23, 5, 6 ecc., kuṃbhakâra-gṛha 119, kevala-ǵńâna 221 e -ǵńânin 201, kevalin 202, guṭika-dvaya 145, graṃthi-dvaya 159, ghaṭa 32, 60, 1 ecc., ćâmara-yuga 57 e -yugma 61 e ćâmare (sarvarogaçastrâdyudbhava-nivâraka) 105, ǵalaghaṭa 40, Ǵina-prâsâdâ 111 e -dharma-prâsâdâ 219, ǵîvikâ 113, Ǵaina-dharma-saṃsarga 209, tîrtha v. Çatruṃǵ., daṃḍa (ripu-nivâraka) 28, 9, dîkṣâ 220, dvâra « custodia » 30, 64 (?), dharma e tutti i suoi derivati e composti 1, 3, 56, 70, 99, 198, 9, 203, 22 ecc., naṭya « figurazione » (?) 72, 7, °nivâraka 28, 57, paṭaho vaditaḥ 177 cfr. paṭaham dhâ « annunziare a suono di tamburo », pratimârakṣakadeva 19, °prâya 39, bhâṃdâgârâ 5, bhûmi con saptama 86, 144 « piano, terrazza » (cf. Weber, Uttamać., 190), Maharṣy-aratna 154, melâpaka 80, 1, 3, 4, mokṣa 221, yâtrâ v. Çatruṃǵ., yânapâtra 112, rasavatî, « cucina » 49, 51, 90, vanapâla 201, vanig-putra-pade 118 (cf. sutâpade 120), vâtsalya 56, vṛttâṃta 113, 84, vyalîka 215, (çri-)Çatruṃǵayaçrîgirinaratîrthadvayayâtrâ 35, çâkâpane 67, çûnyanagara 143 (cfr. nagaraṃ çûnyaṃ 150), çrâvaka 209, çvetâṃǵana 145, saṃgha 36 bis, 7, 8, 9, 42, 5, 6, 52, 62, saṃghapati 53, 5, 9, sâdharmika 56, sâmagrî « prepa-

rativi » 85, 6, sâmâyika 86, suvaṛṇṇa, « pezzo d'oro » 133, saudha. 72, stuti « preghiera » 16, 9, sthâla 49, 75, svapita « collocato » 102, svarûpa « storia » 70, 146, hasta « palmo » 132.

Per ultimo registro gli astratti in tâ e tva: karttavyatâ 89, kâritva 125, deçîyatva 137, mithyatva 208, mohitatva 208, âçritatva 127.

I raffronti per il contenuto con le novelle orientali ed occidentali, che sono numerosissimi, li riserbo ad un altro lavoro, che pubblicherò quanto prima.

Padova, Maggio 1889.

EMILIO LOVARINI.

॥ अर्हं ॥ पृथ्वीभूषणपुरे पापबुद्धिर्भूपः। तस्य धर्मबुद्धिर्नामा मंत्री। राजा प्राह। राज्यादिकं सर्वं पापादेव भवति। मंत्री पुनर्धर्मादेव भव्यं सर्वं मन्यते। इति द्वयोः वादो जातः। राज्ञोक्तं। अहं यदि युद्धवधादिकं पापं करोमि। तेन मे हयगजान:पुरभांडागारादिवृद्धिः। तव पुण्यं कुर्वतेऽपि यत्तव गृहे द्रव्यादिकमस्ति। तदपि मदर्पितं। न तव पुण्यफलं। यद्येवं त्वं न मन्यसे। तर्हि मम नगरान्निर्गत्य किमपि पुण्यफलं दर्शय। ततः स पुण्यफलं दर्शयितुं निर्गतः। अंतराले राक्षसो मिलितो बुभुक्षितः। मा मेत्युक्त्वा जोत्कारः कृतः। रक्षसोक्तं। मा मेति मा वद। अद्याहं सप्तदिनबुभुक्षितस्त्वां भाक्षयिष्यामि। मंत्रि-

---

1. ॰थ्वी.

9. अन्तराले.

11. भाक्षयिष्यामि sic.

णोक्तं । ममैतावत्प्रसादं कुरु । यत संप्रति मम महत् कार्यमस्ति । तत कृत्वा पश्चाद्वलितस् त्वया भक्ष्यः । इत्युक्ते पुण्यप्रसादात्मुक्तः । ततस्तेनाग्रतो गच्छता श्रीऋषभदेव-प्रासादो दृष्टः । तह तु अतीवहृष्टः सन् स्वहृदयाद्भूतसद्भूत-भावेन स्तुतिं पठति । यथा ।

वाहिजलजलणतक्कर । हरिकरिसंगामरक्खसभयाइं ।
नासंति अविग्घेणं । जिणउसहत्थवप्पणामेणं ॥ १ ॥

इत्यादिस्तुत्या तुष्टः प्रतिमारक्षकदेवः । तेन कामकुंभः समर्पितः । तं लात्वा पश्चादव्रजतस्तस्य सपत्तराक्षसो मिलितः । तेनोक्तं । स्ववचः पालय । मंत्रिणोक्तं । ममाशुचिना शरीरेण भक्षितेन किं । दिव्याहारान् भुंक्ष्व । तेनोक्तं । एवमस्तु । ततो मंत्रिणा कामघटप्रभावाद्दिव्याहारान् भोजितः । ततो राक्षसेणोक्तं । एवंविधादिव्याहाराः कथं

---

12. यत्त sic.

13. तत्त sic.

14. तेनाऽग्रतो.

15. तह prâcr. per तथा.

17-8. Traducendo in sanscrito:

व्याधिजलज्वलनतस्करहरिकरिसंग्रामराक्षसभयानि ।
नश्यंति अविघ्नेन । जिनऋषभस्तवप्रणामेन ॥ १ ॥

20. सपत्न°.

21. ममाऽशुचिना.

दत्ताः। मंत्रिणोक्तं। कामघटप्रसादात्। तदा राक्षसेनोक्तं। यदि कामघटमर्पयिष्यसि। तदाहमतः परं हिंसां न करिष्यामि। तव पुण्यं भविष्यति। अहमपि च तव रिपुनिवारकं दंडमर्पयिष्यामि। ततो मंत्रिणार्पितः। दंडो गृहीतश्च। मंत्रिणाग्रतश्चलता क्षुधार्त्तेन लकुटः स्मृतस्तेन राक्षसं कुट्टयित्वा द्वारं भक्ता च कामघटमानीतवान्। मंत्रिणा कामघट आलापितः। रे समाधिर्नापरत्र स्थितो तवेत्युक्ते। घटेनोक्तं। क्व समाधिः यतस्त्वपस्य तस्याधर्मिणोऽर्पयसि। मम तु धर्मवतः समीपे समाधिर्नान्यत्र। मंत्री तेन भोजितः। ततस्तद् द्वयं लात्वाग्रतो गच्छता श्रीशत्रुंजयश्रीगिरिनारतीर्थद्वययात्रां कृत्वा पश्चाद्वलन् श्रीसंघो दृष्टः। तदनु हृष्टेन मंत्रिणा स श्रीसंघो

25. °प्रसादात्.

26. तदाऽहमतः.

27. कर्पिरिष्यामि.

28. रिपुनिवारकं? forse रिपुनिवारकं. — मंत्रिणाऽर्पितः.

29. मंत्रिणाऽग्रत°. — क्षुधार्त्तेन.

31. क्व समाधि नापरत्र.

32. समाधि.

33. तस्याऽधर्मिणो.

34. भोजित. — लात्वाऽग्रतो.

36. तदनु.

निमंत्रितः । ततः स श्रीसंघस्तमेकाकिनं निःस्वं दृष्ट्वा न मन्यते । अतिकदा ग्रहेण मानितं । ततो मंत्री संघासन्नतटाकपाल्यां सुप्तः । तदा कियत्श्रीसंघेन ते ग्रथिलत्प्रायं दृष्ट्वा रंधनायारब्धं । ततो मंत्रिणा जलघटं गृह्णीत्वा वुल्हीषु वारिक्षिप्तं । उक्तं चाद्य केनापि रंधनीयं न । तत्कौतुकं दृष्ट्वा श्रीसंघश्चिंतयति । अद्यास्य भोजनं दूरेऽस्तु । आत्मीयमपि भोजनं भोक्तुं न शक्यते । ततो वृद्धैरुक्तं । भोजनवेलायावत् स्थीयते । पश्चाद्वसरं विलोक्य यथायुक्ति स्थितः । तावता भोजनवेलायां मंत्रिणागत्य संघ आकारितः । संघोऽपि संदेहदोलारूढस्तदुक्तस्थाने गतः । तत्र तद्उत्कलमयं मंडपं दृष्ट्वा मिथो भाषंते । किमिदं सत्यमसत्यं वा । ततस्ते मंडपं हस्तेन स्पृशंति । मंत्रिणा कामघटप्रभावेन सुवर्णमयस्थालानि मंडितानि १०८ स्त्रीभिर्दिव्या रसवती

39. sic; ग्रन्थिलप्रायं?

40. रंधनाय॰. — जलघट. — वुल्हीषु sic, per वृत्तिषु?

41. वारिक्षिप्तं.

42. दूरेऽस्तु.

44. Dopo युक्ति c'è una lacuna fino a । तावता.

46. संघो पि. — तत्रउत्कलमयं.

48 त — — — — — हस्तेन स्पर्शति.

परिवेषिता । सर्वेऽपि परस्परं पृच्छंति । ईदृशानि फलानि पक्वान्नानि ईदृशी रसवती केनापि क्वापि आस्वादितानि श्रुतानि वा नैवेति वदंति । भोजनानंतरं संघः परिधापितः । ततश्चमत्कारपूरितैः संघपतिभिः पृष्टं । त्वयैतावत्कस्य बलेन कृतं । तेनोक्तं कामकुंभबलेनेति । लोभाभिभूतैः संघपतिभिरुक्तं । यदि कामकुंभमर्पयसि । तदा सदा साधर्मिकवात्सल्यं भवति । त्वं तु धर्मार्थी दृश्यसे । अपरं चास्माकं चामरयुगं सर्वरोगशस्त्राद्युद्रवनिवारकं गृहाण । कामघटमस्माभ्यसर्पय । मंत्रिणोक्तं । देवेन तुष्टेन यस्यार्पितस्तस्यैव तिष्ठति । नान्यथा । अर्थिभिः संघपतिभिरुक्तं । त्वं घटमर्पय । तिष्ठतु मा तिष्ठतु वा । ततो मंत्रिणा चामरयुग्मं गृहीत्वा घटः समर्पितः । ततो हृष्टः संघो मंत्री च चलितौ स्वस्थानं प्रति । द्वितीयदिने बुभुक्षितेन मंत्रिणा तथैव लकुटः स्मृतः । ततस्तेन बहून्

---

50. सर्वेंपि·

51. ईदृ---वती·

52. वेदंति.

58. कामघटमस्म---र्पय ।.

59. नान्यथा d'incerta lettura l'ultima sillaba.

62. स्वस्थानं sic!

सुभटान् निर्जित्य मल्लू द्वारं भक्त्वा कामघट आनीतः । ततस्तद्वस्तुत्रयं लात्वा मंत्री स्वनगरे प्राप्तः । तदवसरे धर्मपरीक्षार्थं बीजपूरद्वयमानीय एकस्यांतः सर्वालक्षमूल्यं रत्नं क्षिप्त्वा दास्याहस्ते विक्रयार्थं शाकापणे प्रेषितं । तावता सचिवार्थं सचिवभार्यया तापोपशांत्यैकं तं रत्नगर्भं बीजपूरं गृहीतं ॥ तया मंत्रिणे समर्पितं । ज्ञातं च राज्ञा तत् स्वरूपं । तदा चिंतितं एतदपि धर्ममाहात्म्यमेवेति । ततो निशायां मंत्रिणा कामकुंभबलेन सुवर्णमयरत्नमयकपिशीर्षकद्वात्रिंशद्बद्धनाट्ययुतं सौधं कृतं । तद् दृष्ट्वा श्रुत्वा च राज्ञा चमत्कृतः सन् चिंतयति । किं स्वर्गः किमिंद्रजालं किं स्वप्नं वेति । प्रभाते मंत्रिणा दिव्यवस्त्राणि परिधाय रत्नैः स्थालं भृत्वा राज्ञो ढौकितं ।

---

64. मलूर्यातर्भक्ता sic, (o भक्ता?); il testo è qui evidentemente guasto; correggo con l'analogia del passo precedente della riga 30.

65. लात्वा.

66. सर्वः । लक्षमूल्यं.

67. शाकापणी.

68. तावता. — तापापशांत्यैकं.

69. बीजपूर गृहीत.

70. चितितं.

73. तद्दष्टा.

74. किमिंद्रजालं.

75. भत्वा.

राज्ञोक्तं । एतावंति क्व प्राप्तानि । मंत्रिणोक्तं । धर्मप्रभावात् । पुनो राज्ञोक्तं । सुवर्णमयावासो दिव्यनाट्यं च तवासीत् । तेनोक्तं । ममैव तदर्जितं । तदावासं द्रष्टुकामेन राज्ञा मंत्रिण उक्तं । एकशः स्वल्पपरिवारेणापि मां भोजय । मंत्रिणोक्तं । तव देशमध्ये यावान्मेलापकः समस्ति । तावं तं मेलापकं लात्वा मम गृहे समागम्यं । यथा भोजयामि । राजा चिंतयति । अहो वणिग्मात्रमंत्रिणा साहसं । मम मेलापकस्य पानीयमपि न शक्यते पातुं किं पुनर्भोजनं । रुष्टेन राज्ञा सर्वमेलापको मेलितः । राज्ञा स्वचरं प्रेष्य भोजनसामग्री विलोकिता । तेन तद्विषये सामग्री न दृष्टा । किं तु । सप्तमभूमौ सामायिकं लात्वा नमस्कारान्जपन् दृष्टः । चरेण तत् सर्वं राज्ञ उक्तं । राजा चिंतयति । एष ग्रथिलीभूय बुद्धिष्यति । पश्चाद् मयैव भोजनं दातव्यं । इति किं कर्त्तव्यता मूढो जातः ।

---

77. पुना.

82. चिंतयति.

83. पातु.

85. स्वचरि.

86. तद्विषया.

87. नमस्कारान्जपन्. — राज्ञे.

89. कर्त्तव्यता sic!? forse per कर्त्तव्यतायां.

तावता मंत्री प्राप्तः। स्वामिन् रसवती शीतला जायमानास्ति। राजा रोषारुणलोचनश्चिंतयति। एष यदि भोजनं तदास्यति। तदा कया २ कदर्थनया एनं विगोपयिष्यामि। इति चिंतयन् मनुष्यलक्षैर्वृतो राजा तद्गृहं गतः। ततस्तद्गृहाडंबरं दृष्ट्वा चिंतयति। किमेष स्वर्ग इत्यादि। विस्मितः सन् दिव्यपक्वान्नानि भोजितः। तदनु सपरिकरः परिधापितश्च। ततो राज्ञा पृष्टं। एतावंतः कस्य प्रभावेन भोजिताः परिधापिताश्च। मंत्रिणोक्तं। कामघटप्रभावेन। राज्ञोक्तं। कटकबंधे मम सदा कार्ये आयाति। तेन ममार्पय। मंत्रिणोक्तं। अधर्मिणस्तव गृहे न स्थास्यति। राज्ञोक्तं। एकशस्त्वमर्पय। पश्चात् स्थापयिष्यति। ततोऽर्पितः। स राज्ञा सुभटशतकृतरक्षासुयत्नेन स्थापितः। प्रभाते मंत्रिणा प्रहितेन लकुटेन कुट्टयित्वा घट आनीतः। तदा राज्ञा मंत्रिणा उक्तं। तवोक्तं

90. वावता मंत्री.

92-3. विगोपयिष्यपूमि.

93. °र्वृता राजा तद्°.

94. गृहाडबरं.

100-1. पश्चातस्थापयिष्यंति.

101. ततोर्पितः. — °रक्षः°.

103. मंत्रिणी.

सर्वं सत्यं ज्ञातं । प्रत्युतानर्थश्चोत्पन्नः । प्रसादं कृत्वा मम सुभटाः तु जीवय । ततश्चामराभ्यां सज्जीकृतास्ते मंत्रिणा । ततो राज्ञा सर्वमपि शुभं धर्मादेव भवतीति मानितं । कियद्दिनानंतरं पुनरपि वक्ति । यदशुभं तत्पापादेव । एकशस्तद् घुणाक्षरन्यायेन प्राघरं ज्ञातं । यदि द्वितीयवारं सभार्योऽपि देशांतरं गत्वा धनमर्जयसि । तदाहं धर्मफलं मानयामि । मंत्री तथा कृत्वा स्वजायामुत्क्वायुतो देशांतरे गच्छन् गंभीरपुरपत्तनामत्र श्रीजिनप्रासादे प्राप्तः । तावता तत्र जनमुखात्पूरितयानपात्रसागरदत्तव्यवहारिदत्तदानवृत्तांतं श्रुत्वा स्वजायां तत्र मुक्त्वा जीविकायै व्यवहारिसमीपे गतः । यावता वाहने चटित्वा । तावता सार्थे दानं याचितं । व्यवहारिणा च दत्तं दानं । तावता सवायुयोगेन वाहनं दूरे गतं । तत उत्तरणमार्गाभावात्

---

105. सुभटा तु जीवयः.

108. एकमस्तद.

109. सभार्यं प्पि. — गत्वा sic.

113. °वृत्तातं.

114. चटित्वा स्ववणिग्पुत्रपदे स्थापितः ।, ripetuto per isvista dal passo che segue lin. 118.

115. È incerto se vada सार्थे o सार्दे per la difficoltà di decifrare il secondo akṣara.

तत्रैव स्थितः । तावता व्यवहारिणा सर्वकलाकुशलं मंत्रिणं ज्ञात्वा स्ववणिग्पुत्रपदे स्थापितः । तावता सा विनयसुंदरी स्वपतिवार्त्तामप्यलभमाना कुंभकारगृहे स्थिता कालक्षेपाय । तेन सुतापदे स्थापिता । ततस्तत्प्रवहणं क्षेमेण रत्नद्वीपे गतं तत्र सुरपुरं नगरं । सुरसुंदरो राजा । तस्मिन् सागरदत्तः स्वक्रयाणकानि क्रयविक्रयाय मंत्रिणं भलाप्य नगरांतर्गणिकायां लुब्धो जातः । कियद्दिनानंतरं अक्कया स्वसुतायै प्रोक्तं । अयं वनिग् यद्यत्रायाति । तदा बहुद्रव्यं दत्तो सर्वकार्यकारित्वात् । ततो मंत्रिक्षोभार्थं स्म गता । मंत्री न क्षुभितः । स्वदारसंतोषव्रताश्रितत्वात् । तदवसरे तत्रत्यराज्ञस्तटाकं खानयतस्ताम्रपत्राणि निर्गतानि । तानि लिप्यंतरसद्भावात्कोऽपि वांचयितुं न शक्नोति । ततो राज्ञोक्तं । य इमानि

---

117. व्यवहारिणा.

118. मंत्रिण ज्ञात्वा.

119. °वार्त्तामऽप्यऽलभमाना.

122. सागरदत्तःस्वक्रयाणकानि.

123. भलाप्य sic; da भल् in senso di परिभाषणी?

125. L'amanuense distratto riscrisse la stessa linea dietro यद्यत्रायाति°, rifacendosi da capo con तस्मिन् ecc., sovraponendo l'anusvâra a नगरा che prima non l'aveva, e malamente trascrivendo स्वक्कया per अक्कया.

129. त्को पि.

वाचयति । तस्य राज्यार्द्धं स्वकन्यां च ददामि । ततो मंत्रिणा चारितानि । यथा । यत्र पत्राणि निर्गतानि । तत्र एकादशमे हस्ते एका शिलास्ति । तस्या अधः १० लक्षाः सुवर्णानां संति । ततस्तत्र गत्वा खानयित्वा च राज्ञा विलोकितं । तत्तथैव जातं । मंत्री प्रशंसितः । ततो राज्ञा राज्यार्द्धराज्यं कन्या च दत्ता । ततः कियद्दि॰ स सागरदत्तव्यवहारी स्वशेषक्रयाणकानि विक्रीय तत्रत्यक्रयाणकैर्वाहनं पूरयित्वा पश्चाद्वलमानः स्वदेशीयत्वाज्जनेन मंत्रिणमाकारयामास । मंत्रिणा श्वसुरराज्ञ उक्तं । अहं यास्यामि स्वदेशे । ततो राज्ञार्द्धराज्यप्रमाणमूल्यैस्तैर्वाहनानि १६ भृत्वा सकन्यो मंत्री समुद्रे यावत्संप्रेषितः । ततस्तद्द्रव्यकन्यालोभाक्रांतेन सागरदत्तेन प्रीत्याढ्य वाहने मंत्री समुद्रांतः पातितः । ततो मंत्री पुण्यप्रभावाल्लब्धफलकस्तटासन्नं शून्यनगरं प्राप । तत्रांतर्गच्छन् रा-

---

132. तत.

133. गत्वा come sopra.

135. दत्ता sic.

139. राज्ञाऽर्द्धराज्यप्रमाणमूल्यैर°.

140. हनानि.

141. प्रीत्याऽढ्यवाहने.

143. शून्यनगर.

जसद्मनः सप्तमभूमिं गतः । तत्र खट्वोपरि एकामुष्टिकां गुटिकाद्वयं च दृष्ट्वा विस्मितः श्वेतांजनेन तच्चक्षुषी अंजयामास । तदा सा कन्या जाता । पृष्टा सा स्वपुरस्वरूपं साह । मत्पित्रा कश्चित्तापसः कृतमासक्षपणः पारणाके निमंत्र्य भोजितः । ततः स मद्रूपं दृष्ट्वा क्षोभमाप । मत्पित्रा रोषेण विनाशितः । आर्त्तध्यानेन मृत्वा राक्षसी जाता । तया नगरं शून्यं कृतं । राजा हतः । अहं मोहेणोष्ट्रीरूपेण रक्षिता । एकदा सा मया पृष्टा । एकाकिनी किं करोमि । तयोक्तं परिणावयिष्यामीति । त्वं तु योग्यो ऽसि । तस्यागमनवेलास्ति । सा कदा चित्तुभ्यं मां दत्ते । तदा त्वया खट्वारक्खणवीरकंबमद्रूर्ष्यरत्नानि याचितव्यानि । तावता राक्षसी आगता । परिणायिता च । करमोचने खट्वादिपंचकं याचितं तयार्पितं च । ततो

---

145. गुटिकाद्यं दृष्ट्वा.

147. Sic; potrebbe anche sostituirsi कृतमासवसनः « avendo abitato un mese », ma, per riguardo al पारणाके che segue, preferisco la prima lezione.

149. मत्पित्रो.

151. सा मपृष्टा sic.

152. परिणावयिष्यामि caus. per परिणापयिष्यामि o °ययिष्यामि, forse per attrazione della forma prâcritica परिणाविय caus. di परिणिइ.

152-3. योग्यो सि । तस्याऽगमनवेलास्ति.

154. त्वया खट्वारक्खणवीरकंबमदूर्ष्यरत्नानि; रक्खण risponde in prâcr. a रक्षण.

राक्षसी क्रीडार्थमन्यत्र गता। तदा कन्यया मंत्रिण ऊचे। आत्मभिः स्वस्थानं गम्यते। मंत्रिणोक्तं। कष्टं गम्यते। स्वपुरादिमार्गस्यापरिज्ञानात्। कन्ययोक्तं। आवाभ्यां रत्नग्रंथिद्वयं गृहीत्वा खट्वायामुपविश्य श्वेतकंबया साह्न्यते। ततः स्वपुरं यास्यामि। यदि कदा चिद्राक्षसी पृष्टावाग्गच्छति। तदा कंबयाहंतव्या। ततः सा निःप्रभावा पश्चाद्यास्यति। ततस्तयोश्च लंभानंतरं राक्षसी आगता सती स्थानं शून्यं दृष्ट्वा मुषितास्मीति चिंतयती रोषारुणा पष्टौष्ठूयुचिता मिलिता। तावता मंत्रिणा कंबयाहृता पश्चाज्जगाम। ततो मंत्री ततः सर्वलब्धो गंभीरपुरपत्तने प्राप्तः। बहिः कन्यादिकं मुक्त्वा स्थानकविलोकनाय गतः। तावता वेश्यया प्रतार्य सा कन्या सपरिकरा स्वगृहे नीता। तया शीलभंगभयादपवरकांतःप्रविश्य कपाटानि

157. मंत्र्यूचे.

159. °मार्गस्या ऽपरि°.

160. सा ऽहन्यते.

161. L'akṣara di °क्षा° è scritto in modo indecifrabile.

162. कंबया ऽहंतव्या.

163. लभानंतरं.

165. पृष्ठौष्ठूयचिता. — कंबया ऽहृता.

167. शीलभयाद् ऽपवरकांतः; correggo valendomi d'un passo che segue da vicino alla lin. 174.

दत्तानि । कथमपि नोद्घाटयति । तावता सागरदत्तस्तद्वाहनानि तद्भार्यां च लात्वा तत्रागतः । यावता स क्रयाणकोत्तारणे व्यग्रो जातः । तावता सा श्रीऋषभप्रासादे प्रविश्य कपाटानि दत्वा कथमपि नोद्घाटयति । प्रागपि पुरातना कन्या केनापि राजपुत्रेण हास्यादिना पराभूता सती अपवरकांतःप्रविश्य कपाटानि च दत्वा कथमपि अनुद्घाटयंती स्थिता । अयं व्यतिकरो राज्ञा ज्ञातः । ततः स्वनगरानर्थभयभीतेन पटहो वादितः । यः कश्चिदेतत्कपाटत्रयमुद्घाटयति । कन्यात्रयं च वादयति । तस्य राज्यराज्यार्द्धं कन्याचतुष्कं च ज्ञातं । तदा मंत्री दामीति । तं पटहं मंत्री पस्पर्शी । मंत्रिणा पाश्चात्यसंकेतमुक्ता साः सर्वा अपि वादिताः । कपाटानि उद्घाटितानि च । मंत्रिणे दत्तं राज्यार्द्धं कन्या च । एतावता मंत्रिणः कन्याचतुष्कं ज्ञातं । तदा मंत्री राज्ञाग्रे सागरदत्तवेश्यवृत्तांतं चोक्तवान् । ततो राज्ञा मंत्रि सक्तं सर्वं समर्प्य तयोर्दंडः कृतः । ततो मंत्री कन्याचतुष्कं रा-

---

176. गु° — °पि अ° sic.

178. °घाटयति.

179. राज्ञा राज्यार्धं कन्याचतुष्कं ज्ञातं sic.

184. रज्ञा per राज्ञा.

ऽर्याद्धं च लात्वा पृथ्वीभूषणे पापबुद्धिनृपं प्रतिचलितवान्। पापबुद्धिनृपाः परचक्रमागतं श्रुत्वा गाढरोधं कृत्वा स्थितः। मंत्रिणा नृपाय जनः प्रेषितः। तेनोक्तं। मम स्वामी वदति। मया सह युद्धं कुरु। तेचैनमुखे तृणं दत्वा निर्गत्य गच्छ। राज्ञोक्तं। प्रभाते युद्धं करिष्ये। प्रातः पापबुद्धिर्नृपः सर्वबलेन युद्धार्थं निर्गतः। तयोर्युद्धे जायमाने राजा जितो बद्धश्च। उक्तं च मंत्रिणा। मां उपलक्षयसि। न वेति। राज्ञोक्तं। हे देव त्वामादित्यमिवोदितं को न वेत्ति। मंत्रिणोक्तं। एवं न विशेषोपलक्षणे नोपलक्षयसि। राज्ञोक्तं। नोपलक्षयामि। मंत्रिणोक्तं। अहं स तव धर्मबुद्धिनामा मंत्री धर्मफलदर्शनायागतोऽस्मि। कथय धर्मफलमस्ति। न वेति। अस्त्येव। इत्युक्त्वा धर्मफलविषये दृढीकृत्य मुक्तः। ततस्तयोः प्रमोदः समजनि। पुण्यफलं दृष्ट्वा पापबुद्धिनृपस्याधर्मो परिभावो जातः। ततो द्वावपि तत्रैव नगरे सुखेन राज्यं चक्रतुः। कियता

186. °र्द्धं लात्वा.

187. °नृपाः pl. maiestatis. — गाढरोधं sic.

189. नीचैः न मुखे?

194. विशेष° per विशेष°.

196. धर्मफलदर्शनायाऽगतो स्मि.

कालेन केवलज्ञानिनं श्रीयुगंधरसूरिं वनपालमुखादागतं श्रुत्वा राजा सचिवादयो वंदनार्थं गताः । केवलिना धर्मदेशना कृता । तस्या अंते राज्ञा पृष्टं । भगवन् मया पूर्वभवे किं कृतं । येन धर्मोऽभीष्टो नाज्ञानि । सचिवेन च कृतं किं । येन एवा धर्माभीष्टः । येनेदृशी महती ऋद्धिश्च प्राप्ता । ततः केवली प्राह । पूर्वभवे युवां विजयपुरनगरे व्यवहारिणः सुतौ सुंदरपुरंदराख्यौ । कियता कालेन सुंदरो मिथ्यात्वमोहितत्वात्तापसो जातः । पुरंदरस्तु जैनधर्मसंसर्गात् श्रावको जातः । शनैः २ धर्मप्रभावाद् धनाढ्योऽभूत् । ततः पुरंदरेण नगरीतः प्रासादः कारयितुमारब्धः । अन्यदा कियन्निष्पन्नप्रासादं दृष्ट्वा पुरंदरश्चिंतयति । मया बहुद्रव्यव्ययं कृत्व प्रासादः कारयितुमारब्धोऽस्ति । तीत्कं ममैव प्रासादनिर्मायणेन किमपि फलं भविष्यति । न वेति । संशयः कृतः । पुनः स्वयेमव

201. श्रीयुगंधरसुरिवन°.

203. भगवन.

205. धर्मा एवाभीष्टः.

208. कालन.

209-10. °संसर्गात्. — धर्मप्रभावादधनाढ्री.

213. °ब्धी स्ति.

वलितः। हा मया व्यलीकं चिंतितं। मम प्रासादनिर्मायणफलं भविष्यत्येव। एवमर्द्धनिष्पन्ने संपूर्णे च प्रासादे संशयः कृतो भंजितश्च। तत आयुषः क्षये द्वावपिमृतौ तापसौ भूतौ। अज्ञानफलकष्टात्पापबुद्धिस्त्वं जातः। पुरंदरस्तु श्रीजिनधर्मप्रसादादेतावद्धि सान् धर्मबुद्धिर्मंत्री जातः। ततो द्वावपि दीक्षां लात्वा तपःक्रियाचारित्राद्याराध्यकेवलज्ञानमुत्पाद्य मोक्षं जग्मतुः॥ छ॥
इति श्रीधर्मप्रभावे पापबुद्धिनृपधर्मबुद्धिमंत्रिकथानकं संपूर्णीभूतं॥ छ॥

Traduzione.

Nella città di Pṛthvîbhûṣaṇa c'era il re Pâpabuddhi, che avea un ministro per nome Dharmabuddhi[1]. Il re sosteneva, che tutto, per vero, principiando dal regno, esiste in virtù del Male; il ministro per il contrario pensava, che tutto dovesse esistere in virtù del Bene. Perciò sorse tra loro discus-

215. चिंतितें.

218. Dopo भू l'amanuense lasciò in bianco lo spazio per l'altro akṣara e il segno diacritico. — ज्ञातः। ज्ञा। पुरं°. — °फलकष्टा°.

219. °तावदृद्धिसान्.

221. °द्याराध्य°. — मोक्ष.

222. °कथानकं.

[1] Questi due nomi Pâpabuddhi (che pensa il Male) e Dharmabuddhi (che pensa il Bene) si ritrovano pure in una novella del Pańćatantra (I, 19ᵃ), che è una delle tante varianti di quella dei due ladri.

sione ed il re disse: « Ecco, se io faccio il Male con guerre, uccisioni e simili, me ne viene accrescimento di cavalli, elefanti, ginecei, tesori e via dicendo; la tua bontà anzi fa, che ciò che vi è nella tua casa di ricchezze od altro, io te le porti via; nè tu avrai frutto della tua bontà. Se così tu non la pensi, uscito fuori della mia città, mostrami quale sia il frutto della tua virtù ». E quegli, con lo scopo di provare quale esso sia, partì.

Strada facendo, un râkṣasa gli fu addosso per mangiarlo. « No, no! » gridò egli, pronunciando la parola ǵot [2]. Ma il râkṣasa gli disse: « Non dire — no, no! — oggi io, che da sette giorni non tocco cibo, ti divorerò ». « Fammi questa grazia, — pregò il ministro, — perchè ora io ho da compiere una gran cosa, poi, quando l'abbia fatta, ritornato che sia, allora mangiami ». Con questo dire fu lasciato andare in grazia della sua virtù; ed essendosi egli inoltrato per via, scorse un'edicola del glorioso iddio Ṛṣabha. Tosto, fattosi assai lieto, con sincera fede traboccante dal cuore recitò una giaculatoria, così:

« La paura del male, dell'acqua, del fuoco, del ladro, dell'elefante, del leone, della battaglia, del râkṣasa si distruggono con un atto spontaneo di devozione al Ǵina-Ṛṣabha ».

Con la giaculatoria così principiante si propiziò il dio, custode del simulacro, dal quale ebbe in dono il vaso del comando [3]. E, poichè egli portandolo seco non tornava indietro, sopravenne il râkṣasa che avea fatto con lui il patto e gli gridò: « Mantieni la tua parola! » Il ministro rispose: « A che saziarti del mio corpo impuro? cibi divini tu mangierai ». « Ebbene sia! » disse quegli, e il ministro allora per virtù del vaso gli diede da mangiare delle vivande celesti. Quindi il râkṣasa gli domandò come siffatti cibi divini gli furono dati, e l'altro rispose: « Per virtù del vaso del comando ». Per cui il râkṣasa disse: « Se tu mi darai il vaso, io di qui innanzi non ti farò offesa alcuna, e così la tua virtù continuerà

---

[2] ǵot-kâraḥ kṛtaḥ, v. la pref.

[3] kâma-kumbha, altrove kâmaghaṭa, « vaso del desiderio » che produce, cioè, quello che si desidera; « vaso del comando » è il termine corrispondente delle nostre novelle.

a sussistere; inoltre ti regalerò un bastone che s'oppone al nemico [4]». Il ministro gli consegnò tosto il vaso e prese il bastone; essendo poi andato innanzi, avendo fame, diede la parola d'ordine al bastone, che, percosso il râkṣasa e rotta la custodia [5], gli riportò il vaso. A questo chiese allora il ministro: «Perchè non hai avuta altrove la tua virtù?» a cui esso rispose: «E dove starà la virtù, quando partecipi della natura di tal ingiusto? La virtù mia è presso il giusto, non altrove».

Quindi il ministro con esso si saziò; poi, recando seco i due oggetti, andato innanzi, vide il sacro concilio che tornava indietro dall'aver fatto un pellegrinaggio ai due luoghi sacri d'abluzione [6] della sorgente del santo monte Çatrumǵaya. Allora egli lieto invitò ad un pranzo l'onorevole consesso, ma quello, lui vedendo solo e quasi con niente in dosso, non gli badò. — Quando mai si fa calcolo di alcuno per l'accoglienza? — Quindi il ministro si collocò in riva a un lago, in prossimità del concilio. Frattanto alcuni del sacro concilio, avendo visto una quantità di grathila, incominciò a cuocerli. Ma il ministro, preso il vaso dell'acqua, gettò l'acqua sugli arbusti dicendo: «Oggi non si fa cucina!» Avendo osservata questa stranezza, il concilio pensò: «Oggi da costui starà lontano il cibo, poichè del proprio egli non può mangiare». Ma gli anziani dissero: «Durante il tempo del pranzo egli resterà presso di noi, in seguito, visto il momento opportuno, si chiederà spiegazione di una tale conclusione». Quindi all'ora del pranzo, dal ministro ch'era venuto fu il concilio chiamato, ed esso pur oscillante nell'incertezza andò al luogo indicato. Quivi vedendo un padiglione fatto con ogni bella arte, dissero fra loro: «Che è ciò? è vero, o no?» E lo toccarono con mano. Dal ministro poi, per virtù del vaso, fu fatto un pranzo divino in

---

4 rippu-nivârakaṃ daṃḍam, altrove lakuṭa.

5 Veramente per star ligio al testo dovrei tradurre «porta» di dvâra, ma la traduzione non sarebbe abbastanza chiara, non essendo detto a che porta si alluda.

6 °tîrtha-dvaya°.

vasi d'oro lavorati, servito da centinaia di donne [7]; e tutti si chiedevano l'un l'altro: « Simili frutti, manicaretti, cotal pranzo da chi, dove furono gustati, o uditi mai nominare? sì, o no? » Così dicevano, e intanto lungo il pranzo se ne prendevano. In fine gli anziani del concilio, pieni di meraviglia, domandarono al ministro: « Per virtù di che furono da te fatte tali cose? » E quegli — « Per virtù del vaso del comando » — rispose. Allora gli anziani presi dalla cupidigia dissero: « Se tu ci dài l'alberello, noi ti concediamo in perpetuo l'amore del Giusto [8], e tu ti mostrerai procacciatore di bene; inoltre ti prendi la nostra coppia di flabelli, che guarisce da ogni caso di malattia, ferite od altro; tu da' a noi il vaso del comando ». Ma il ministro rispose: « Esso resta solo a quegli cui fu dato dal dio propizio, e non altrimenti ». « Tu dallo a noi, — soggiunsero gli avidi anziani, — resti, o non resti ». Allora il ministro, presasi la coppia dei flabelli, consegnò il vaso; indi egli ed il concilio contento se ne andarono per la loro via. Il giorno seguente però il ministro, dovendo mangiare, comandò così e così al bastone; ed esso abbattendo i numerosi guardiani, spezzata la custodia, riportò a lui il vaso.

E così, recando con sè questi tre beni, egli giunse alla sua città. Quivi, a fine di dimostrare il bene essendosi fatto portare due cedri, messe dentro ad uno una gemma di immenso valore, e, datolo in mano ad una schiava, lo mandò a vendere al mercato delle erbe [9]. Colà, per bisogno di un ministro, la sua moglie prese a lenirne un riscaldo quel cedro che aveva nel seno la gemma. Da lei fu quindi dato insieme al ministro. Ed il re conobbe la storia, onde pensò: « Tale è, sì per certo, opera generosa del Bene ».

Poi nella notte dal ministro fu alzato, per virtù del vaso, un palazzo ornato di una rappresentazione formata da trentadue

---

[7] Il testo ha il numero 108, che del resto ha valore di una grande quantità indeterminata.

[8] sâdharmika-vâtsalya.

[9] çâk'â-paṇe, ma potrebbe anche essere Çâkâ-paṇe, cioè « al mercato di Çâkâ (?) ».

capitelli a teste di scimmia[10] fatti d'oro e di pietre preziose. Ciò avendo udito dire e vedendo, il re assai meravigliato pensò: « Qual paradiso, quale incanto, o qual sogno è questo? »

Nel mattino il ministro, vestitosi di abiti superbi, si presentò davanti al re, portando un vaso con gemme; ed il re gli domandò dove avesse trovate cotali cose. « Sono effetto del Bene » — rispose. E il re di nuovo: « Il palazzo d'oro e la danza divina è stata fatta da te? » « Sì, — rispose quegli, — furono da me compite ». Allora il re per desiderio di vedere il palazzo disse al ministro: « Una volta, con piccolo corteo mi inviterai a pranzo ». E il ministro gli disse: « Come nel tuo paese convenga l'assemblea tutta quanta, allora, conducendola teco, verrai alla mia casa, e così io ti convitерò ». Ma il re riflettè: « Ohe! quest'arditezza del ministro è da vero mercante. Alla mia assemblea egli non può nemmeno dar da bere; come poi da mangiare? »

In fretta tutta l'assemblea fu convocata dal re il quale mandò una spia ad osservare tutti i preparativi per il banchetto; e questa nelle vicinanze non s'accorse di nulla; ma che? lo vide nel settimo piano[11] che, in sè raccolto, recitava orazioni. La spia riferì il tutto al re; e questi pensò: « Costui sarà battuto da farne una palla. Così da me egli avrà poi il pranzo ». Così dicendo, — e che fare? — divenne di cattivo umore. Intanto fu raggiunto dal ministro, che gli disse: « Signore, il pranzo sta per diventare freddo ». Il re, con gli occhi infiammati d'ira, pensò fra sè: « Costui, a seconda che il pranzo così sia per essere, io lo farò trattare ». In tal guisa pensando, circondato dai suoi del seguito, andò in questo palazzo, e, vista una meraviglia di luogo, osservò seco stesso: « Che è questo un paradiso? un incanto o un sogno? » Pieno di

---

[10] °kapiçirṣaka-dvâtrimçad-baddha-nâṭya°; è opportuno qui rammentare il valore mistico del numero trentadue, che è anche quello delle statue del trono di Vikramâditya, le quali raccontano le 32 novelle che vanno sotto il nome di Sinhâsana-dvâtrinçaka (v. A. WEBER, *Indische Studien*, T. XV, 1878).

[11] saptama-bhûmau, qui, come più sotto, non indica forse altro che la stanza più riposta di un palazzo.

stupore, mangiò vivande divine, e poi fu regalato assieme al seguito. In fine egli chiese, per virtù di che furono convitati e regalati tanti uomini; e il ministro gli rispose: « Per virtù del vaso del comando ». Il re soggiunse: « Venga esso nel mio tesoro, che è degno di riceverlo [12]. Perciò dàllo a me ». « In casa di te ingiusto, — rispose l'altro, — non istarà ». Ma il re insistette: « Su, dammelo intanto una volta, poi si farà stare ». Gli fu dato, ed egli lo collocò con gran cura sotto la guardia di cento bravi soldati. Ma alla mattina, il bastone inviato dal ministro dopo aver ben bastonato, riportò a quegli il vaso; per cui il re gli disse: « Ciò ch'è stato detto da te si è tutto avverato; ma, per vero, ne è derivato anche del Male; onde, per farmi un favore, fa che vivano i miei bravi soldati ». Il ministro tosto con i due flabelli li rimise in gambe. Allora dal re fu pensato che proprio ogni felicità esiste in virtù del Bene; alcuni giorni dopo però disse: « Certo quanto vi è di infelicità essa procede dal Male. Ma una volta la cosa ha avuto esito felice per un caso raro; se ancora una seconda volta, insieme alla moglie, girando per il mondo, farai fortuna, allora io crederò nel frutto del Bene ».

E il ministro così facendo, andatosene per il mondo, insieme alla sua propria moglie, giunse alla città di Gambhîra ed entrò nel tempio del divino Ǵina. Quivi poi avendo dalla bocca della gente udito la nuova della ricchezza mercantile di Sâgaradatta, ond'erano navi piene, lasciando colà la sua moglie, si presentò al mercante per trovar da vivere.

Come salì sulla nave e chiese il salario nella compagnia, che dal mercante gli venne dato, la nave nel frattempo, per la combinazione del vento favorevole, prese il largo. Quindi, non essendovi più via per discendere, stette colà. In processo di tempo il mercante, avendo conosciuto il ministro esperto in ogni arte, lo tenne in luogo di figlio.

Frattanto la Vinayasundarî [13], non ricevendo notizie

---

[12] sad-â-kârya.

[13] Si capisce che questa è la moglie del ministro.

del marito, ritiratasi nella casa di un vasaio per lasciar trascorrere il tempo, fu da quello tenuta come una figlia.

Nel frattempo la nave dell'altro giunse felicemente all'Isola delle Perle (Ratna-dvîpe) e precisamente alla città di Sura, dove regnava Surasundara. Quivi Sâgaradatta, incaricando il ministro della vendita delle sue merci, nella società delle etere divenne libertino. Alcuni giorni appresso una madre disse alla sua figlia: « Se questo mercante si conduce qui, allora esso ci darà molta ricchezza, con la vendita di tutta quella mercanzia ». Così quella andò per corrompere il ministro, ma questo non fu corrotto, per l'osservanza dei voti di fedeltà alla propria moglie [14].

In quell'occasione, facendo il re del paese scavare un vivaio, furono rinvenuti dei vasi di color rame, che, per il senso riposto delle inscrizioni, nessuno seppe leggere. Allora il re bandì, che a colui, che li leggesse, darebbe metà del regno e la figlia. Il ministro li lesse, così: « Dove i vasi sono stati trovati, ivi sotto undici palmi vi è una pietra, e sotto di questa si trovano dieci lakṣa (due milioni) in monete d'oro ». Allora, andato colà, il re fece scavare e vide che la cosa era tale quale, per cui il ministro fu lodato ed ebbe dal re metà del regno e la figlia.

Di lì a pochi giorni il mercante Sâgaradatta, poichè, avendo venduto il resto delle sue merci e riempita la nave con altre del luogo, stava per tornare indietro, dalla sua residenza fece preparare, per via di un uomo, il ministro; e questi avvertì il re suo suocero, che se ne ritornava alla sua patria. Allora il re, fatte caricare sedici navi di beni corrispondenti al valore della metà del regno, accompagnò il ministro con la sua moglie fino al mare.

In seguito Sâgaradatta, essendo venuto nel desiderio di possedere tali ricchezze e la sposa, allettato con dimostrazioni d'amicizia il ministro, lo gettò dalla nave dentro in mare. Ma questi, in grazia della sua virtù, avendone ottenuto il frutto, arrivò ad una città deserta [15], posta sulla riviera.

---

14 svadârasaṃtoṣavratâçritatvât.

15 Çûnya-nagara.

Dentro ad essa vagando, capitò al settimo piano del palazzo reale. Quivi sopra un letto vedendo una cammella e una coppia di pillole [16], si meravigliò ed unse con un bianco unguento [17] gli occhi di quella. Tosto essa si convertì in una fanciulla. Chiesta essa narrò la storia sua e della città [18]:

« Da mio padre un certo penitente, che aveva fatto un mese d'astinenze, essendo stato invitato al rompere del digiuno, fu nutrito. Questi, vedendo la mia bellezza, fu preso di desiderio. Mio padre nell'ira l'uccise. Ma questi poichè morì in peccato [19] divenne una râkṣasî; da essa fu fatta la città deserta, il re ucciso, io poi, convertita per incantesimo sotto forma di cammella, vi sono tenuta prigione. Una volta le domandai: — Sola, che ho da fare? — Essa mi rispose: — Ebbene io ti mariterò a qualcuno — così disse; or tu sei a proposito, adesso è il tempo del suo ritorno; essa, per certo, mi darà a te; tu devi chiederle le ossa dei gomiti di Maharṣi [20], la coperta, l'uomo di guardia (?) e il letto ».

In quella la râkṣasî arrivò e la diede in isposa. Nell'atto di prendere la mano furono chieste da lui e ottenute le cinque cose, il letto eccetera. Quindi la râkṣasî per darsi piacere andò altrove. Allora la fanciulla disse al ministro: « Noi ce n'andiamo a casa nostra ». Il ministro rispose: « Mal si parte senza conoscere le vie della sua città e del di fuori ». La fanciulla soggiunse: « Noi due, avendo preso la preziosità delle due giunture dei gomiti, montati sul letto, con la bianca coperta la

---

[16] °aṃǵana; è precisamente un collirio per la *toilette* degli occhi.

[17] guṭikâ°.

[18] svapura-svarûpa.

[19] ârttadhyânena.

[20] °maharṣyaratnâni; potrebbe essere un errore per °maharṣiratnâni « i gioielli di Maharsi » (il quale è un ṛṣi « un gran santo »); le parole usate in seguito a significare la stessa cosa: ratnaṃ graṃthidvayaṃ non vi portano molta luce. Si può farne tutto un composto sopprimendo il primo anusvâra, onde si avrebbe « le due borse di gioielli », ovvero, attribuendo al graṃthi il significato nuovo speciale di « giuntura *del gomito* », è ancora possibile conservare la prima interpretazione.

colpiremo. Intanto io me n'andrò alla mia città, e quando sia che la râkṣasî informata venga vicino, tosto colla coperta vuol essere colpita. Allora essa, divenuta priva di potenza, tornerà indietro ». E così la râkṣasî essendo venuta al luogo del ratto, visto il posto vuoto, pensando: — io sono stata derubata —, rossa d'ira, ordinata una cammella come ci voleva, fu sopra a loro due. Tosto, essendo stata colpita dal ministro con la coperta, tornò indietro.

Così il ministro, avendo preso tutto, se ne ritornò alla città di Gambhîra, e, lasciato di fuori la fanciulla e le altre cose, entrò per vedere il luogo. Frattanto questa fanciulla, ingannata da un'etera, insieme alla ròba fu condotta nella casa di costei. Ma essa, per paura di perdere l'onore, ritiratasi in una camera, vi chiuse le imposte e in nessuna guisa si poterono aprire. Nello stesso tempo Sâgaradatta, conducendo seco quelle navi e quell'altra donna, quivi pure arrivò; e, come egli era occupato nello scarico delle merci, colei, rifuggitasi nel tempio del divino Ṛṣabha, diede le imposte, nè in alcun modo si potevano aprire. Ed anzitutto la prima donna, essendo stata offesa da un figlio di re con risa ed altro, fuggì nella stanza da letto e, chiuse le porte che non si aprivano più, stette colà. Questo caso fu saputo dal re, il quale intimorito dalla paura di una qualche disgrazia per la propria città, bandì a suon di tamburo, che chi aprirà le tre porte e narrerà la storia di tutte tre avrà dal re mezzo il regno e quattro donne. « Io le aprirò » — disse il ministro, poi che ben comprese questo bando. Egli infatti, avendo dato da ultimo un segno di convenzione, a tutte loro parlò, e le porte si aprirono. Per cui gli fu data metà del regno e la figlia; in tal modo il ministro ebbe quattro mogli. Narrò poi davanti al re la storia di Sâgaradatta e dell'etera; onde il re, restituitagli tutta la proprietà sua, fece punire i due.

Quindi il ministro, avendo con sè metà del regno e le quattro donne, andò a Pṛthvîbhûṣaṇa dal re Pâpabuddhi. Questi, sentendo dire che si avvicinava un esercito nemico, preparata un'energica difesa, attese. Dal ministro fu spedito al re un uomo che dichiarò: « Il mio signore dice: — Fa bat-

taglia con me. O se no, data la zolla di terra [21] in sua presenza, uscendo fuori, vattene — ». Il re disse: « Domani farò il duello »; ed il mattino seguente con tutte le sue forze uscì per combattere. Ingaggiatosi fra loro due il combattimento, il re fu vinto e ferito. Allora il ministro gli domandò: « Mi riconosci, o no? » « O signore, — disse il re, — chi non sa te essere sorto come il *Sole*? [22] ». Il ministro soggiunse: « Così tu non mi ravvisi ai segni caratteristici di riconoscimento? » « Non ti ravviso ». E allora il ministro disse: « Io sono quel tal ministro, di nome Dharmabuddhi, che è venuto a dimostrarti il frutto del Bene; ora di' v'ha egli frutto del Bene, o no? » « Sì, vi ha »: così avendo detto, rinforzatosi nel dominio del Bene, fu salvato. Quindi sorse fra lor due grande amicizia, e, avendo visto il frutto della virtù, nel re Pâpabuddhi nacque disprezzo dell'Ingiusto. Perciò quivi ambedue nella città felicemente ressero il governo.

Una volta, coll'andare del tempo, avendo udito dalla bocca delle guardie del bosco che era venuto il divino Yugaṃdharasuri, conoscitore dell'unità assoluta, il re col ministro e gli altri del seguito andò per rendergli onore.

Dal conoscitore dell'unità assoluta [23] fu fatta la dimostrazione del Bene; finita la quale, il re chiesegli: « Da me cosa fu fatto nella precedente esistenza, chè io non divenni amante del Bene? e dal ministro cosa fu fatto, per cui fu così amante del Bene, per cui raggiunse tale potenza e ricchezza? » Allora colui disse: « Nell'esistenza anteriore voi foste due figli di un mercante della città di Vinaya, chiamati coi nomi di Suṃdara e Puraṃdara. Quindi coll'andar del tempo, per ipocrisia e per aberrazione, Suṃdara si fece penitente; Puraṃdara invece per la partecipazione al Bene dei Ǵaina divenne discepolo [24], e a poco a poco per virtù del Bene si fece ricco in denaro; allora

---

[21] tṛṇaṃ datvâ; in questa frase la zolla di terra è presa probabilmente come simbolo di proprietà, il che ha pure riscontro nelle costumanze d'altri popoli.

[22] Âditya, precisamente.

[23] kevalin.

[24] çrâvaka.

egli cominciò a costruire un tempio fuori della città. Una volta, avendo visto quasi compiuto il tempio, pensò: — Io, prodigando molte ricchezze, ho incominciato a edificare il tempio. A che ciò? Avrò io così un qualche frutto dall'aver fondato il tempio, o no invece? — Sorse il dubbio, e di nuovo seco stesso riflettè: — Ahi! da me fu commesso pensando un peccato![25] Io avrò, sì certo, frutto dalla fondazione del tempio —. E così quand'era a metà fatto e compiuto il tempio egli avea fatto e disfatto il dubbio. Col logorarsi della vita poi entrambi morirono, essendo penitenti. Per causa di aver toccato il frutto della falsa credenza tu nascesti Pâpabuddhi. Puraṃdara invece per il tempio del Bene del glorioso Ǵina, essendo stato operoso, nacque ministro Dharmabuddhi ».

In seguito poi entrambi ricevuta la consacrazione, traendo profitto dalle penitenze, dai riti, dai buoni costumi e dal resto, elevatisi alla conoscenza dell'unità assoluta, passarono alla liberazione finale.

═ Così nella gloria del divino Bene ha fine la novella del ministro Dharmabuddhi e del re Pâpabuddhi ═.

---

[25] hâ! mayâ vyalîkaṃ ciṃtitaṃ; letteralmente: « ahi! da me fu pensato un peccato ».

LE LINGUE KUSCITICHE

Le lingue hamitiche dell'Africa orientale, ovvero le lingue kuscitiche, vanno ripartite, secondo le ricerche linguistiche del Reinisch, nel modo seguente:

I) in lingue altokuscitiche;

II) in lingue bassokuscitiche.

Le lingue altokuscitiche abbracciano i seguenti gruppi:

1) Le lingue Agau (Bilin, Chamir, Quara, Dembea, Agaumeder, Kamant).

2) Le lingue dell'alto-Barea e Algadi (Kunama e Barea).

3) Le lingue Sidama (Kafa, Gonga, Doko, Wârața, Walaytza ecc.).

Le lingue bassokuscitiche formano solamente un gruppo, al quale appartengono: Bedauie o Bisciari, Saho, 'Afar, Somali e Galla.

Questa divisione risulta dalla posizione geografica, poichè le lingue altokuscitiche sono parlate nella regione alta di Abissinia, mentre le lingue bassokuscitiche sono parlate nella regione bassa lungo il Mar Rosso e l'Oceano Indiano. Ma una tal divisione non trae la sua ragion di essere dalla sola posizione geografica, ma è giustificata altresì anche dal lato linguistico, poichè queste due famiglie di lingue, cioè le altokuscitiche e le bassokuscitiche, sono contrassegnate da speciale caratteristica, da una notevole differenza grammaticale circa la natura del verbo. È appunto di ciò che io amo alquanto ra-

gionare, dopo aver dato uno sguardo, in generale, ai popoli che parlano le lingue di sopra menzionate.

Abbiamo detto che Bilīn, Chamir, Quara, Dembea, Agaumeder e Kamant formano il gruppo delle lingue degli Agâu. Il Bilīn è parlato dai Bogos, che occupano la regione montuosa al nord-ovest di Massaua e propriamente l'altipiano di Mágareh, Kéren e Giúfa e l'Ad-Damát, e alla riva destra dell'Ansaba, l'altipiano di Múscha, Farhén, Basikdíra ed 'Amêr. La tradizione assegna per loro antenato Gebre-Terqè (ገብረ ፡ ጠርቄ ፡) un Agâu del Lasta, il quale si stabilì in 'Amêr, poi passò in Mágareh e morì in Aschara, dove gli fu innalzata una piramide, che anche oggi si vede. I discendenti suoi si propagarono in tre potenti stirpi: Ibtoy, Gabru e Saquina [1].

I Bogos contano quattordici generazioni da Gebre-Terqè e quindi si può fissare la sua venuta intorno a tre secoli fa. E infatti a quel tempo, in sul cominciare del decimosesto secolo, avvenne l'invasione dei Galla in Abissinia e la guerra coi principi musulmani di Zeila; e quindi si può arguire, che per questo fatto alcune popolazioni d'Abissinia emigrassero, cercando rifugio verso il nord, ai confini di essa. Pare che il nome Bogos sia derivato dal Tigrè, e significa guerriero, conquistatore [2]. Ma il nome, col quale i Bogos nominano sè stessi, è propriamente Bilīn, la cui origine è oscura.

Il Chamir è parlato dagli Agâu di Lasta e Wag, che denominano sè stessi Chamir e la loro lingua *χamír gab* e più brevemente *χamír* o *χamirā́*. In origine, questa lingua ed il Bilīn dovevano presentare pochissime differenze dialettali, ma in prosieguo di tempo, da quando gli Agâu del Lasta si separarono dai Bogos, è chiaro che anche le loro lingue dovevano man mano progredire nella differenza dei suoni e della grammatica, fino al punto in cui ci si presentano al giorno d'oggi. Mentre il Bilīn ha ritenute le forme più arcaiche, il Chamira ha sofferto considerevoli perdite nei suoni e nella grammatica,

---

[1] V. Reinisch, *Bilīnsprache* e Munzinger, *Sitten und Rechte der Bogos.*

[2] በቈስ ፡

in modo che, senza la conoscenza del Bilīn, è impossibile rendersi ragione delle forme chamír.

Altro dialetto agâu è quello parlato nella provincia abissina Quara, e denominato lingua di Quara ovvero Qūārasā [1]. La denominazione di lingua Falascia, usata dal Flad, non è esatta, osserva il Reinisch, perchè i Fallascia abitano anche altri distretti di Abissinia, come Alafa, Dagusa, Dembea, Celga, Armaciocho, Woggera e Simien e non tutti parlano l'eguale dialetto. Questo nome Falascia indica piuttosto i seguaci della religione mosaica.

Altri dialetti agâu sono il Dembea e l'Agaumeder [2]; il primo è assai affine al Quara, e il secondo è parlato sulle rive del Nilo azzurro, dove abitavano gli Sciangalla, che poi dagli Agâu furono scacciati. Fanno parte degli Agâu anche i Kamant che occupano le vicinanze di Gondar [3]. Kam-ant è un nomen agentis dalla rad. *kam*. Nel Bilīn, come nel Quara, Dembea ed Agaumeder, il suffisso *-antā* pl. *-antī* (Cham. *-atā*) forma nomina agentis [4]. « Aller Wahrscheinlichkeit nach, opina il Reinisch, ist *kam* identisch mit dem Worte *kem* und *kim*, welches im Bilīn, wie in der Quarasprache besitzen, spec. Vieh besitzen, daher mächtig, reich sein bedeutet, woher nom. agent. *kim-ántā* ein angesehener Mann (der viel Vieh besitzt), und subst. *kim* Vieh, Besitz, Habe ».

Passando al secondo gruppo delle lingue altokuscitiche,

---

[1] Parola adoperata in una lettera del Falascia Bern al sig. M. Flad. J. Halévy la denomina « langue de Kwara » (*Essai sur la langue Agaou. Le dialecte des Falachas*. Parigi 1873. Actes de la Soc. phil.

[2] Terra degli Agâu.

[3] In amarico sono denominati ቅማንት፡ ed è nome, dice il Massaia, « cujusdam tribus bellicosae ac laboriosae, quae provinciae ደምብያ፡ partem incolit. Hujus populi typus non differt a caeteris abyssinis. Licet in decursu temporis paganus factus sit, servat tamen traditiones aliquas judaico-christianas, ex quibus supponi potest hanc tribum origine israeliticam fuisse ».

[4] V. Reinisch, *Bilīnsprache* § 122; *Chamirsprache* § 178. V. pure: M. Flad, *A short description of the Falasha and Kamants*, 1866; e Th. Waldmeier, *Wörtersammlung aus der Agausprache*. Basel, 1868.

diciamo qualche cosa dei Kunama e dei Barea. I Kunama abitano fra il paese degli Homrân all'ovest, e le province abissine di Sarae, Adiabo e Dembela all'est, e fra i Barea al nord ed il Wolkait al sud. Essi non conoscono alcuna organizzazione di stato ed alcuna gerarchia sociale: da ciò trae origine la denominazione, che essi si danno di Ku-nāma [1], popolo mischiato, e propriamente mischiato nel senso, che ciascuno individuo è da altri indipendente. Il presente isolamento dei Kunama, che non mostrano alcuna relazione linguistica coi popoli stabiliti oggi nel nord-est dell'Africa, indica che dovette essere un'epoca anteriore, nella quale vicino a loro stanziarono altri popoli di eguale origine: e per vero essi sembrano essere resto di primitive popolazioni, che le posteriori invasioni di Semiti spinsero sui monti, dove ora abitano [2].

I Barea abitano al nord la regione dove sorgono le alture del Nebi o Lebi. Il nome Barea, col quale questo popolo è conosciuto presso di noi, è amarico e significa «schiavo»: finora è ancora sconosciuto un nome indigeno pei Barea. Essi stessi hanno speciali nomi per le due tribù nelle quali si dividono, chiamando la prima Nera e la seconda Mogoréb. I Kunama indicano l'intera nazione dei Barea col nome Marda, e denominano la regione Kolkotta. Secondo la struttura grammaticale il Barea, come il Kunama, si avvicina alla lingua dei Nuba [3].

Il terzo gruppo delle lingue altokuscitiche è costituito dalle lingue dei Sidama. L'origine ed il significato di questa parola *Sĭdâmā* sono ancora oscuri; verosimilmente si connette col semitico ሰደደ፡ شدّ, שדד [4]. I popoli di Kafa, Gonga, Garo, Gabo, Wasciati. Dawaro, Seka, Mawo, Afillo ecc., Yāmma (Giangiaro), Wâlamo, Wâlayta e Doko formano secondo la

---

[1] Da *ku* popolo + *nāma* da *i-nắme-ke* = essere mischiato, confuso. In Tigrè sono denominati Bāzā (ባዛ፡ e ባዘ፡) ed in Amarico Schānqallā (ሻንቀላ፡ schiavo). V. Reinisch, *Kunamasprache in nordost-Afrika.*

[2] V. Reinisch, *Kunamasprache.*

[3] V. Reinisch, *Bareasprache.*

[4] V. Reinisch, *Kafasprache in nordost-Afrika.*

loro lingua tutta una nazione, la quale anche dagli Abissini e dai Galla è compresa sotto il nome collettivo di *Sidâmā*. Gli stretti limiti di questo scritto non permettono venire a particolari su ciascuna delle lingue che vanno comprese sotto il nome di Sidâmā, delle quali principale è quella parlata nel paese di Kafa [1]. Passiamo quindi, senz'altro, a dare uno sguardo alle lingue bassokuscitiche.

Come abbiamo di sopra accennato, queste lingue formano solamente un gruppo, al quale appartengono: Bedauie (o Bisciari), Saho, 'Afar, Somali e Galla.

La lingua Bedauie è parlata dai popoli Bisciari (sing. بشارى, pl. بشارية, arab. volg. *bišārijīn*). Questa parola bisciari Bedauie non è altro, che la parola araba *bedāwíjje* (بدوية o بداوية), e fu adottata dalle stesse popolazioni Bisciari col piccolo cambiamento di *bedāwíjje* in *bedāwie* [2]. Circa l'origine di questo popolo Begia nulla si può affermare di certo, perchè manca ogni storico documento e non si conserva alcuna tradizione. Poichè non si può affermare, che i popoli Begia abbiano immigrato nel loro presente territorio dopo il cominciamento della nostra èra, pare giusta l'opinione del Lepsius e della più parte degli etnologi, che li hanno identificati coi Blemii [3], poichè questi abitavano lo stesso territorio, dove in prosieguo trovasi il popolo Begia degli scrittori arabi [4]. Fanno parte dei popoli Begia più da vicino i Bisciari, Abab, Hadendoa e con grande probabilità una considerevole parte degli Halenga e Beni-Amr, i quali parlano la lingua Bedauie.

I Saho, che abitano lungo il littorale del Mar Rosso, si scindono in sette principali stirpi: Aza'orta, Táru'a, Dasámo,

---

[1] Per più ampie notizie v. Reinisch, *Die Kafa-sprache in nordost-Afrika;* A. D'Abbadie, *Renseignements indigènes;* Massaia, *Lectiones grammaticales.*

[2] V. Herman Almkvist, *Die Bischarisprache in nordost-Afrika.*

[3] Le forme principali, nelle quali appare questo nome, sono: Βλέμμυες, Βλέμυες, Blemmies, Blemii, Blemiae. Presso scrittori copti si trova sotto le forme: Balnemmiōni e Belahmu (v. Lepsius, *Nub. Gramm. Einleit.* S. CXV).

[4] V. Ritter, *Erdkunde;* Quatremère, *Mém. sur le Blemmyes.*

Ga'asó, Hazó, Dabrimēla, Hértó. Queste tribù parlano la stessa lingua, non osservandovisi alcuna differenza degna di nota, salvo lievi variazioni dialettali [1]. Un altro ramo è costituito dagli Irob-Saho, la cui lingua presenta notevoli differenze. Assai affine alla lingua dei Saho è l' 'Afar, parlato dai Danakil, che occupano la vallata ed alcuni gruppi d'isole fra la baia di Adulis ed il golfo di Tegiurah. I Danakil denominano sè stessi 'Afar, ed in Abissinia il loro territorio è indicato col nome di Adāl da una famiglia di origine 'Afar, la quale si stabilì nelle vicinanze di Tegiurah. Gli 'Afar vanno divisi in due rami principali, cioè Asahian-mara e Adohian-mara. Il primo si scinde alla sua volta in Hadarem e Wuema, al quale appartengono gli Adāl; il secondo comprende le tribù dei Domhoito, Dahimela, Hamfila e Modeitu. Gli Adali e Domhoito si stanziarono in Tegiurah e Recheita, i Modeitu in Belul. I Hadarem, Modeitu e Dahimela si sottoposero al dominio dei Damho, e penetrarono più oltre verso il nord. La più parte dei Danakil, che occupano le coste e le isole, sono dediti alla pesca e fanno commercio di tartarughe, perle, guano ed altro con Massaua, Zela e le città arabe della costa. Quelli poi che abitano nell'interno fanno allevamento di bestiame. Molte tribù dei Danakil vivono in perfetta indipendenza: in parte sono retti dai più vecchi della tribù, in parte da principi ereditarii, che prendono titolo di Sultano, come quello di Hamfila e quello di Tegiurah.

I Somali sono un popolo molto numeroso, che occupa tutto il littorale dell'Oceano dallo stretto di Báb-el-Mandeb fino all'equatore. La loro religione è l'islamismo, ed esercitano tale monopolio di commercio, che non permettono a nessuno accedere nell'interno dell'Africa per la loro regione [2]. Appartengono anche al gruppo hamitico-etiopico i Galla o Oromo. La loro immigrazione ebbe luogo nel XVI secolo, ed attualmente abitano l'immenso paese che si stende dai laghi equatoriali e dai

---

[1] V. Reinisch, *Die Sahosprache* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXXII).

[2] V. Massaia, *Lectiones grammaticales*,

Denka fino ai Somali, e dall'Abissinia fino ai Sawahili. La lingua dei Galla si divide in cinque principali dialetti, che fra loro non presentano notevoli differenze.

Abbiamo di sopra osservato che questa divisione fra lingue altokuscitiche e lingue bassokuscitiche non è solamente giustificata dal lato geografico, ma trae la sua ragion di essere anche sotto l'aspetto linguistico, poichè queste due famiglie di lingue sono contrassegnate da speciali caratteristiche [1]. Le lingue altokuscitiche formano il verbo solamente mediante suffissi. E per vero nelle lingue degli Agâu noi troviamo così la flessione verbale:

BILĪN rad. **ዋስ**

PERFETTO

	Singolare			Plurale	
1)	**ዋስኹን ፡**	*wás-u̱ǵun*	1)	**ዋስንኹን ፡**	*wás-n-u̱ǵun*
2)	**ዋስርኹ ፡**	*wás-r-u̱χ*	2)	**ዋስድንኹ ፡**	*wás-din-u̱χ*
3) m.	**ዋስኹ ፡**	*wás-u̱χ*	3)	**ዋስንኹ ፡**	*wás-n-u̱χ*
3) f.	**ዋስቲ ፡**	*wás-tt*			

PRESENTE

	Singolare			Plurale	
1)	**ዋሰኩን ፡**	*wás-a-u̱kun* (*wās-ắkun*)	1)	**ዋስ ኩን ፡**	*wás-na-u̱kun*
2)	**ዋስረኩ ፡**	*wás-ra-u̱k*	2)	**ዋስደ ኩ ፡**	*wás-dana-u̱k*
3) m.	**ዋሰኩ ፡**	*wás-a-u̱k*	3)	**ዋስ ኩ ፡**	*wás-ana-u̱k*
3) f.	**ዋሰቲ ፡**	*wās-á-tt*			

Congiunt. **ዋስያ ፡ ዋስቶ ፡**, **ዋስሮ ፡** ecc. e così per gli altri tempi e modi.

---

[1] Debbo alla cortesia dell'illustre prof. L. Reinisch molti schiarimenti circa un tal fatto, del quale spesso tenemmo parola insieme. Questo tema si troverà ampiamente svolto in un lavoro del sullodato Professore, che fra non molto apparirà alla luce ed avrà per titolo: *Das Pronomen und die Verbalflexion in den chamitischen und semitischen Sprachen.*

Chamir, rad. ቅድስ

Perfetto

	Singolare			Plurale	
1)	ቅድሱን፡	*qids-ūn*	1)	ቅድስኑን፡	*qids-nūn*
2)	ቅድስሩ፡	*qids-rū*	2)	ቅድስርኑ፡	*qids-ṛnu*
3) m.	ቅድሱ፡	*qids-ū*	3)	ቅድስኾ፡	*qids-ṵṅ.*
3) f.	ቅድስች፡	*qids-ec*			

Presente

	Singolare			Plurale	
1)	ቅድሰኩን፡	*qìds-åkūn*	1)	ቅድስነኩን፡	*qìds-nákūn*
2)	ቅድስረኩ፡	*qìds-ráuk*	2)	ቅድስር ኩ፡	*qìds-ṛnauk*
3) m.	ቅድሰኩ፡	*qìds-áuk*	3)	ቅድስኘኩ፡	*qìdes-ṅáuk.*
3) f.	ቅድሰች፡	*qìds-ác*			

Cong. ቅድስጃ፡ *qìdes-já,* ቅድስታ፡ *qìdes-tá,* etc.

Quara, rad. *wās.*

		Perfetto.	Presente.
Sg.	1)	*wās-û*	*wās-a-kū*
	2)	*wās-ī-ú*	*wās-ya-kū*
	3) m.	*wās-û*	*wās-a-kū*
	3) f.	*wās-itī*	*wās-a-tī*
Pl.	1)	*wās-nû*	*wās-na-kū*
	2)	*wās-ī-nú*	*wās-ya-kūn*
	3)	*wās-inû*	*wās-akūn.*

Cong. *wās-ìwā, wās-tō, wās-dō,* ecc.

Agaumeder, rad. *inkan.*

		Presente.	Perfetto [1].	Cond. pres.
Sg.	1)	*inkan-era* [2]	*ikan-a ischina*	*inkan-ūs*
	2)	*inkan-tera*	*inkan-ta ischtiroa*	*inkan-tūs*
	3)	*inkan-auwi*	*inkan-a ischiroa*	*inkan-ūs*

---

1 Composto con l'ausiliario ischiroa.

2 *r* è pronunziato come غ.

Pl. 1)	*inkan-nera*	*inkan-a ischinroa*	*inkan-nūs*
2)	*inkan-tenera*	*inkan-ta ischinai,*	*inkan-tanas*
3)	*inkan-enkwi*	*inkan-a ischtinai*	*inkan-anas.*

Così pure, cioè solamente mediante suffissi, ha luogo la flessione verbale nel Dembea e nel Kamant.

Egual formazione verbale osservasi nel secondo gruppo delle lingue altokuscitiche:

BAREA, rad. *sole.*

	Aoristo.	Durativo attivo.
Sg. 1)	*sol-e*	*sol-der-e*
2)	*sol-e*	*sol-der-a*
3)	*sol-o*	*sol-der-u*
Pl. 1)	*sole-k*	*sol-dere-k*
2)	*sole-ge*	*sol-dur-ko*
3)	*sol-i*	*sol-der-i.*

E così per gli altri tempi e modi.

Egualmente il KUNAMA, che forma l'aoristo (perfetto) mediante il suffisso *-ke* ed il futuro mediante il suffisso *-na.* Così, rad. *ke:*

	Aoristo.	Futuro.
S. 1)	*ná-ke-ke*	*ná-ke-na*
2)	*né-ke-ke*	*né-ke-na*
3)	*é-ke-ke*	*é-ke-na*
D. 1)	*mấ-ke-ke*	*mấ-ke-na*
2)	*mê-ke-ke*	*mê-ke-na*
3)	*mí-ke-ke*	*mí-ke-na*
P. 1)	*má-ke-ke*	*má-ke-na*
3)	*mé-ke-ke*	*mé-ke-na*
2)	*ó-ke-ke*	*ó-ke-na*

Gli elementi *na-*, *ne-*, *e-* ecc. prefissi alla radice non sono proprii prefissi, ma residui del pronome personale. Nel Kunama, osserva il Reinisch, le più antiche forme del pronome perso-

nale appariscono nei prefissi del possessivo: *a* = io, *e* = tu, *i* = egli, ella. Così p. es. in *awa* mio padre, *e-wa* tuo padre, *i-wa* suo padre, gli elementi *a-*, *e-*, *i-* stanno in relazione di dipendenza col seguente sostantivo, quindi *a-wa* = padre di me, *e-wa* = padre di te, *i-wa* = padre di lui [1]. Considerando le forme dell'attuale pronome personale *abá* io, *ená* tu, *unú* egli, si può molto verosimilmente affermare, che in origine *ená* non era altro che *e-na* = tuo corpo; che *unú* sia derivato da *wa-ina* quello (*i-na* = suo corpo); e che *abá* sia venuto in uso in un tempo posteriore in luogo di una più antica forma, la quale doveva essere *ana*, come parallela alle forme *ena* ed *ina*. In origine quindi le forme del pronome personale pel sing. erano: *á-na* io = corpo mio, *é-na* tu = corpo tuo, *í-na* egli = corpo suo. Nel plur. *á-me*, *é-me*, *í-me* l'elemento *me* = *ma* + *i* è il plurale di *ma*, che forma i participii, come p. es. *ime-ma* [2]. Dalla suddetta analisi appare chiaro, che anche il Kunama forma il verbo solamente mediante suffissi, poichè gli elementi *na-*, *ne-*, *e-* ecc. non sono che residui del pronome personale.

Eguale formazione osservasi nelle lingue dei Sidama, per le quali basterà osservare la flessione verbale solamente nel Kafa. Analogamente agli altri due gruppi delle lingue altokuscitiche, la flessione verbale ha luogo solamente mediante suffissi, come p. es. rad. *uw*, aoristo *tā* [3] *ûw-e*, infinito *ûw-e*, iussivo *tā ûw-ā*, relativo *ûw-ō* ecc. [4].

Ed ora facciamoci a considerare brevemente la struttura verbale delle lingue bassokuscitiche. Queste formano i verbi primitivi mediante prefissi ed i denominativi, solo *in apparenza*, mediante suffissi. E per vero, analizzando la flessione dei verbi denominativi, è facile ravvisare che questi risultano composti da un nome verbale più il verbo sostantivo, il quale ultimo poi ha la propria flessione come i verbi primitivi. Possiamo

---

[1] Nel Kunama la relazione del genitivo si esprime preponendo immediatamente al nome reggente il nome retto. V. Reinisch, *Kunamasprache*.

[2] V. Reinisch, *Kunamasprache in nordost-Afrika*.

[3] Forma del pronome personale.

[4] V. Reinisch, *Kafasprache in nordost-Afrika*.

osservare un tal fatto nel modo più chiaro nel Saho e nell' 'Afar. Si analizzi p. es. nel Saho-'Afar la radice *bal* vedere (primitivo); noi troviamo:

Imperfetto.	Perfetto.	Congiuntivo.
á-bil-a	*ú-bil-a*	*a-bál-ō*
tá-bil-a	*tú-bil-a*	*ta-bál-ō*
yá-bil-a	*yú-bil-a*	*ya-bál-ō*
tá-bil-a	*tú-bil-a*	*ta-bál-ō*
ná-bil-a	*nú-bil-a*	*na-bál-ō*
ta-bil-án	*tu-bil-án*	*ta-bal-ónā*
ya-bil-án	*yu-bil-án*	*ya-bal-ónā*

Confrontiamo ora con questa flessione un verbo denominativo, p. es. *bēt*:

Imperfetto.	Perfetto.	Congiuntivo.
bēt-a	*bēt-a*	*bēt-ō*
bēt-ta	*bēt-tu*	*bēt-tō*
bēt-a [1]	*bēt-a* [3]	*bēt-ō* [4]
bēt-ta	*bēt-ta*	*bēt-tō*
bēn-na [2]	*bēn-na*	*bēn-nō*
bēt-tan	*bēt-tan*	*bēt-tōn*
bēt-an	*bēt-an*	*bēt-ōn*

Qui *bēt* è un sostantivo ed *-a*, *-ta* ecc., *-a*, *-ta* ecc., *-ō*, *-tō* ecc. sono le voci del verbo sostantivo *a*, essere, il quale flette come primitivo:

Imperfetto.	Perfetto.	Soggiuntivo.
a	*a*	*ō*
t-a	*t-a*	*t-ō*
y-a	*y-a*	*y-ō*
t-a	*t-a*	*t-ō*
n-a	*n-a*	*n-ō*
t-an	*t-an*	*t-ōn*
y-an	*y-an*	*y-ōn*

---

[1] Invece di *ya*.

[2] Le radici, che escono nella dentale tenue *t*, nella prima persona plurale assimilano questa con la *n* di *na*.

[3] Invece di *ya*.

[4] Invece di *yō*.

Nel Saho nella terza persona singolare maschile spesso *y* cade e si dice p. es. *ak a* ovvero *ak ya* (ei erat o ei dixit). Di qui segue, che *bēt-a*. *bēt-ta* ecc. = *bēt a*, *bēt ta* ecc.

Che i verbi primitivi nel Saho e nell' 'Afar un tempo anche abbiano avuto suffissi analogamente al verbo delle lingue altokuscitiche, si può ancora osservare dai residui come sopra:

impf. *a-bil-a*, pf. *u-bil-a*, sog. *a-bal-ō*.

Poichè questo *-a* nell'imperfetto e nel perfetto, e questo *-ō* nel soggiuntivo rimangono invariabili in tutte le persone, è da dedurne che il significato di questi suffissi è andato già perduto nella coscienza della lingua.

Nel Bedauie si osserva la medesima relazione, come nel Saho e nell' 'Afar: solamente qui il suffisso nella flessione dei denominativi è un altro verbo sostantivo. Così p. es. rad. *ḍah* e rad. *tam*: [1]

Presente.

á-ṇ-ḍīh	*tám-ani*
té-ṇ-ḍīh-a	*tám-tenia*
té-ṇ-ḍīh-i	*tám-teni*
é-ṇ-ḍīh	*tám-īni*
té-ṇ-ḍīh	*tám-teni*
né-ḍah	*tám-nēi*
tē-ḍáh-na	*tám-tēn*
ē-ḍáh-na	*tám-ēn* .

Nel Somali i verbi primitivi sono spariti, ad eccezione di pochi, come *midi* venire, *ol* indugiare, ecc.: presentemente la lingua possiede verbi denominativi.

Nel Galla tutti i verbi sono denominativi e la flessione ha luogo egualmente per suffissi, come p. es. *kénna*, *kénnita*, *kénna*, *kénnina*, *kénnitu*, *kénnu*.

Vienna, Aprile 1889.

Giovanni Colizza.

---

[1] V. H. Almkvist, *Die Bischarisprache in nordost-Afrika.*

DI ALCUNE VOCI ITALIANE

CREDUTE DI ORIGINE ORIENTALE [1]

Sotto il titolo: *Alcuni vocaboli provenienti dalla lingua araba* usciva in Firenze, coi tipi del Barbèra, nel 1888, un opuscoletto il cui autore, Dr. Vincenzo Tommasini, defunto, pochi mesi or sono, in Fano sua patria, aveva esercitato per lunghi anni la professione di medico in Aleppo. L'opuscolo contiene, disposti alfabeticamente, a colonna, più di 300 vocaboli italiani con a fronte la corrispondenza arabica cavata dalla lingua volgare o parlata in Soria.

Sebbene la mia presente lettura abbia consimile titolo, è cosa ben diversa, proponendomi io di parlare di alcune voci italiane credute di origine orientale, ma che non hanno o difficilmente hanno tal provenienza; e non mi sarei fermato sull'opuscolo del Tommasini, privo di valore scientifico (lo stesso autore dichiara, ecco le precise parole, *non sapere acca della linguistica comparata* e *della scienza etimologica generale*), se quell'opuscolo non fosse un nuovo esempio, da aggiungersi ai non pochi che lo precedettero, del fatto deplorevole che un conoscitore od amatore di materie speciali, ne diviene molte volte eccessivo ed esclusivo ammiratore, ed un arabista p. e. non vede che arabo dove siavi tutt'altra cosa. Non evitarono tale pericolo uomini anche dotti, particolarmente nei tempi

[1] Discorso letto alla *Società Colombaria* di Firenze, il 26 Maggio 1889.

andati, e vi furono conoscitori delle lingue dell'oriente, o che di esser tali avean voce, che fornirono pretese etimologie a chi di siffatti studii era affatto ignaro, inducendo in errore lui e chi ne prenda a consultare gli scritti. Proporre simili etimologie e ragionare con piena autorità sulle proposte da altri non può, mi sembra, che quegli il quale, non privo delle necessarie cognizioni linguistiche non orientali, siasi ex-professo dedicato all'orientalismo, sia, come dicono, *specialista*. Vero è che si potrebbe da alcuni sospettare proclive a scambiare l'occidente con l'oriente; ma tenendo buon metodo investigativo e in tutto procedendo, senza preconcetto, giusta le norme della ragione e della scienza, sarà più difficile che s'inganni. Saprò io sfuggire a tal sospetto pel mio *Glossario etimologico delle voci italiane derivate dall'Arabo, dal Turco e dal Persiano,* cresciuto ormai a parecchie centinaia di schede? Altri giudicheranno; mi si permetta tuttavia di sperarlo.

Parecchie voci italiane furono, talora senza ragione, talora con ragioni ben deboli o insufficienti, tratte da fonte orientale, e ciò anche da moderni etimologisti, per tacer degli antichi. Buon numero di tali voci ebbi occasione di notare negli studii per la compilazione del mio Glossario. Cito, tra le altre, **Agína** (fretta), **Alimo**, **Alluda** o **allude** o **alluta**, **Ambasciatore**, **Amuleto**, **Archibugio** [**archibuso**, **arcobuso**, **arcobugio**], **Arredo**, **Baccello**, **Baccalà**, **Bagaglio**, **Bica**, **Brocca**, **Calamita**, **Cambellotto** [**cammellotto**, **cammellino** o **ciambellotto**], **Camuffare**, **Cappio**, **Cappotto**, **Cavo** (grosso canapo), **Dado**, **Dama** (giuoco), **Desco**, **Fólaro** [e **follaro**] (specie di moneta), **Inganno**, **Mantiglia**, **Olíbano**, **Orma**, **Sbuffare** e **Buffare**, **Targa**, **Valigia**, **Zana**, **Zazza** e **Zazzera**, **Zocco** e **Zoccolo**, **Zombare**, **Zuffa**. Sopra alcune di queste dirò brevemente; prego benigna attenzione.

Alímo (così accentuato dal Fanfani, ma da proferirsi **álimo**) *Atriplex marina*. Linn. ecc., it. « Porcellana marina » è certo di provenienza greca, cioè, come dice ottimamente la Crusca, da ἅλῑμος (con ispirito aspro e con ῑ) che vale *salso, marino*; ὁ ἅλῑμος e anche τὸ ἅλῑμον vale *atriplex marina*, e Plinio

la chiamò *halimos*. Altri invece [1], ma a torto, la fecero derivare da *ἀ* privativa e *λιμός* fame « cacciante la fame ». Vi fu poi chi la ravvicinò a vocaboli arabi, e un recente etimologo spagnuolo, il professore di letteratura generale e spagnuola nell'università di Granata, Leopoldo Eguilaz [2], ci vide dapprima un'origine orientale, sebbene egli stesso, nelle aggiunte al suo libro, riconosca esser derivata dal greco.

Amuleto dal Redi, secondo il Tommaseo, s. v., è fatto venire dall'arabo ḥamâyil (حمائل) che è plurale fratto o irregolare di ḥimâlah (حمالة, radice حمل « portare ») che è la « cordicella o sostegno che serve a portare l'astuccio che contiene un amuleto », e anche « l'amuleto stesso che è sospeso al collo con una cordicella ». Il Dozy nel suo opuscolo sulle parole olandesi [3] derivate dall'arabo, ebraico, caldaico, persiano e turco, lo cava dall'arabo ḥamâyil. Il Devic non ha *Amulette* nel suo Dizionario [4], lo che indica che non lo riguardava di provenienza arabica. *Amuleto* altro non è che l'*amuletum* di Plinio, che, per verità, alcuni traggono da *amolior*, ma altri [5] propendono a credere nato sotto l'influsso dell'arabo ḥamâyil, specie tenuto conto dell'oggetto superstizioso che il vocabolo indica.

L'origine germanica, e particolarmente olandese di **Ar-redo** (la stessa parte fondamentale è in **Cor-redo**) non mi sembra dubbia; pure l'Eguilaz trae lo spagnuolo e portoghese *arreo* ecc., dall'arabo ar-rejót (sic) [correggi esattamente ar-ruḥût (الرخوت), plurale irregolare, preceduto dall'articolo, di raḥt (رخت), ornamento ecc.] voce persiana passata in arabo, e nella

---

1 P. e. lo Zambaldi, *Vocabolario etimologico italiano*, Città di Castello, 1889.

2 *Glossario etimologico de las palabras españolas, [castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas] de origen oriental [árabe, malayo, hebreo, persa y turco]*. Grenada 1886.

3 *Oosterlingen*. Leida 1867.

4 *Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale*. Parigi 1876, 1ª ediz.

5 P. e. lo Zotenberg, in *Revue critique*, 20 aprile 1867, nella rassegna dell'opuscolo del Dozy.

forma *arreo* trova la sincope del ز (خ) e l'apocope del *t* (ت) finale. In persiano c'è effettivamente r a ḫ t « fornimento, tappezzerie, arredi » ecc., e quale voce persiana i lessici arabi la recano, e il Freytag [1] la traduce « ornatus »; pure non saprei decidermi per questa ultima etimologia.

Baccalà, sp. **bacalláo** e **bacaláo**, viene, come è noto, dall'olandese (kabeljaduw), ma il Tommasini lo fa corrispondere all'arabo barberesco b a ḳ a l î e. È uno dei tanti esempi del come nell'opuscolo del ricordato medico di Fano si vegga spessissimo origine araba dove non si trovi per nulla, mentre è conosciuto che in arabo, specie nei dialetti arabici della costa del mediterraneo, siano entrati modernamente moltissimi vocaboli occidentali.

Bagaglio dal Diez [2] e da altri etimologi è tratto dal basso latino *baga*, fr. *bague* « fardello, pacchetto » ecc., provenienti, alla loro volta, dal celtico; ma l'Eguilaz propende a crederlo venuto dall'arabo b a q ḥ a h (بقحة) o b a q ś (بقش), « pacchetto », che egli dice essere il turco b u q ć e h (بوقچه) o b u ğ ć e h (بوغچه), il quale originò il persiano b u q ć a h (بقچه) « bisaccia, tasca di soldato, piccolo fagotto o fardello » ecc. Noto di passaggio, che, al contrario, il turco prese tal voce, come infinite altre, dal persiano, e, quanto alla derivazione di *bagaglio*, è chiaro non doversi noi allontanare dalla provenienza non orientale.

Brocca, dal Tommasini fatta derivare dall'arabo I b r î q (ابريق) [donde effettivamente provenne *Bricco*] è di origine non orientale; confrontisi il greco προχόη e πρόχοος, πρόχους, « brocca, mesciacqua » e anche « coppa per libazione » ecc.; il Diez crede probabile anche una diversa etimologia, ma *Brocca* non è certo da fonte orientale.

Calamita è dal Diez fatta venire da *Calamus*, perchè l'ago anticamente si bilicava sopra una cannuccia o gambo di paglia (o anche sur un pezzetto di sughero), e si poneva così

---

[1] Nel suo grande *Lex. ar.-lat.*

[2] *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen.*

accomodato in un recipiente con acqua, ma gli fa difficoltà il suffisso *ita* che in oggetti materiali è raro, quindi ne dubita, e piuttosto, sempre riconnettendolo con *calamus*, dice che forse ci fa pensare al greco *καλαμίτης* (in Plinio *calamites*) « piccola rana vivente tra i canneti ». L'Eguilaz (sotto *calamida* cast., *calamita* cast. e portoghese, ecc.) cita anco un c a r a m i t (قرميط) arabo.

Ma, al solito, questo q a r a m î ṭ (قرميط) non è vocabolo originario arabo, sì bene il catalano e provenzale *caramida* [1].

Cambellotto, Cammellotto, Cammellino, Ciambellotto furono da alcuni fatti derivare da fonte arabica; s'intende sempre per la parte anteriore al suffisso formativo o desinenza. Lo riconnettono con un c h a m e l « fine » in arabo. È vero che c'è ḫ a m l (خمل) « tappeto con lunghi peli, peli, felpa, » ecc.; c'è ḫ a m l a h (خملة) « tappeto peloso, cammellotto, ogni sorta di velluto o seta, specie pelosa e con felpa » ecc.; c'è ḫ a m î l a h (خميلة), « veste pelosa, delicata, di seta, velluto, raso » ecc. Ma noi col Diez ricorderemo il medio latino *Camelinum* e *Camelotum* « panno fatto di peli di cammello » registrati dal Ducange [2] con esempi che provano queste voci indicare cose fatte di peli di cammello, ecc. E rammentiamoci il greco *καμηλωτή* « pelle di cammello » o piuttosto secondo il Lobeck [3] « veste fatta di peli di cammello », e come Marco Polo, citato dalla Crusca sotto *Ciambellotto*, parli di vesti fatte di peli di cammello ecc.

---

[1] Il mio collega all'Istituto superiore e alla Colombaria, prof. Pio Rajna, mi scriveva, la sera del 26 stesso, in proposito a *Calamita* e alla nuova etimologia (che chiamerei *topografica* o *geografica*) di *Calamita*, proposta dal ch. prof. Gilberto Govi (Rendiconti dell'Accademia dei Lincei di questo anno, p. 394 e segg.): « Perchè abbia valido sostegno bisogna trovar le prove che il *Monte* o la *Punta della Calamita* all'isola d'Elba siano denominazioni antiche. Se invece è da ritenere l'origine alla quale Lei pure dà il suo suffragio (cioè da *κάλαμος*), mi pare che il nome non possa essere di fabbricazione italiana. Forse esso fu trasferito per ragione di non so quale analogia da una cosa ad un'altra ».

[2] *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis.*

[3] *Paralipomena Grammaticae graecae.*

A **Cappotto** fa il Tommasini corrispondere l'arabo parlato kabbùd, il quale però è chiaro non essere altro che un imprestito preso dallo italiano, come tanti altri vocaboli dell'Arabo parlato son dovuti a influssi europei. Non mi fermo oggi su *Cappa*.

Fólaro (fóllaro e fóllero) è « moneta saracinesca di rame, senza conio », ma non ha origine arabica il nome. Infatti è il basso greco *φόλλερα, φόλερα* = basso latino *follaris, folleralis* « specie di moneta », da ricollegarsi con l'antico greco *φόλλις* « obolo », lat. *follis*, che nel greco recenziore e volgare prende le forme *φόλις, φόλης, φόλλα, φόλα, φόλερα*, e *φολλέρα*. Ricordo, per incidenza, che dal gr. *φόλλις* venne (la storia della numismatica musulmana ci dice il perchè) l'arabo fels (فلس), plur. fulûs (فلوس), siciliano *flussi*; e *flussi* per « moneta, denaro » vive anche nella parlata popolare livornese; della quale ultima cosa m'informò il ch. collega ed amico prof. Isidoro Del Lungo. Io poi crederei che il *pilosso* « moneta fiorentina » mentovata dal Burchiello, forse « picciolo », potesse riconnettervisi.

Dall'orientalista Giov. Giorgio Wenrich [1] **Ingannare** è avvicinato all'arabo ḫâna (خان) « ingannò » (forma verbale settima inḫâna (انخان) « fu ingannato). Non è certo di tale provenienza l'italiano *ingannare* con lo spagnuolo *engañar*. Nel latino medio c'è *gannum* « scherno, favola » ecc.; c'è *gannat* « egli scherza, schernisce », osserva il Diez; sembra di origine germanica, ecc.

A **Mantiglia** è dal Tommasini fatto corrispondere l'arabo mandîl. Mandîl (منديل) vale « tovaglia, tovagliuolo » ecc.; mindil (منديل) varrebbe « turbante, fazzoletto » ecc., anche « mantello »; ma questo mandîl o mindîl, al solito, è di origine europea, mentre è indubitato l'ital. *mantiglia*, spagn. *mantilla* ecc. provenire dal latino *mantile*.

Olibano è dal Devic derivato dall'arabo al-lubân « l'incenso », di cui l'articolo *al* sarebbe divenuto *ol*, ma ha, in-

---

[1] Nel suo libro: *Rerum ab Arabibus in Italia insulisque adiacentibus, Sicilia maxime, Sardinia atque Corsica gestarum Commentarii*, pag. 312.

vece, origine greca, sebbene il *λίβανος, ὁ,* « incenso », possa trarsi da antichissima origine semitica, per i remotissimi rapporti e scambi tra popoli arii e semitici.

Orma, rumeno *urma*, (verbo *ormare*, rumeno *urmà*) non ha origine orientale, come è noto; pure il Wenrich [1] ci trova affinità con l'arabo ارما ارم!

Passiamo a **Valigia**. Il Devic, sotto *Valise*, citando anche l'it. *valigia*, afferma che non si conosce alcuna etimologia accettabile; dice però che verosimilmente è la stessa parola che l'arabo walîḥah (وليحة) « sacco da grano, grossa canestra, corba » ecc. e un persiano valîćah « gran sacco » che io non trovo nel grande dizionario persiano-arabo-inglese del Johnson. Lo walîḥah arabo ha la sua radice nella stessa lingua in walaḥa (ولح) « caricò oltre misura, sopraccaricò » ecc., ed io certo non ne trarrei il *Valigia* nostro. L'Eguilaz, sotto il castigliano *Valija*, cita il basso latino *Valisia*, e rinvia al Devic. Il Diez riconnette *Valigia* col *Vidulus* di Plauto « sacco di cuojo, valigia », donde un **vidul-itia*, romanizzato in **vid'litia*, **vellitia*, **velligia*, e, con mutazione di *e* atona in *a*, *valligia*, da cui, con isdoppiamento, *valigia*. Lo Zambaldi reca anche l'opinione dell'Ascoli, il quale riferisce *valigia* al lat. *validus*, mediante un plurale **validia*, propriamente « i valori che si portano in viaggio », poi « baule grande di cuoio od altra pelle concia da riporre gli oggetti che si portano in viaggio ».

Zana. Il Tommaseo lo trae, dubitativamente, da *σανίς*, « tavoletta, assicella », citando però un persiano zenîz « arnese da portar terra »; il Diez, e io credo con ragione, lo cava dall'antico alto tedesco *zainâ* che ha il valore di « cesta » ecc. Lo Zambaldi lo dice diversa forma di *zaino;* e questo fa provenire dal citato *zainâ*; al quale *zaino* è da taluno attribuita provenienza orientale; sul che non mi arresto a discorrere.

La derivazione di **Zocco** con Ciocco e del diminutivo **Zoccolo** (in due sensi, con l'idea fondamentale di « base ») dal lat. mi par chiarissima; pure il Wenrich [2] ravvicina a *ciocco* sâq (ساق)

---

[1] Op. cit. pag. 312.

[2] Ibidem.

arabo « gamba, tronco d'albero », e l'Eguilaz, sotto *zoca* cast. = *soca* cat., *zocco* it., *soccus, zoccus* lat. e basso latino, *souche* francese (il quale *soca* vale « piè, tronco di albero, ceppo »), dice ugualmente che viene dall'arabo sác (ساق) sâq « caudex, truncus arboris », in Freytag [1] o da *chác* « tronco de arbol » nel celebre libro di Pedro de Alcala [2]. È vero che sâq arabo, plurale sûq, ha i valori sopradetti, ma credo non ne derivi lo *zoca* ecc.

Alla voce **Zazzera** (= *zazza*) il Tommaseo cita l'ebr. ציצית propr. « capelli pendenti sulla fronte », poi anche « chioma », e il turco ṣâc (صاچ) « capelli, chioma ». È noto però *zazza, zazzera* essere di origine germanica: ant. alto tedesco *zatà* « ciocca ».

Ed origine germanica ha pure **Zolla** (Diez, ant. alto ted. *scolla*, mod. *scholle*), ma il Tommaseo cita un arabo zullet « terra smossa », che non trovasi così scritto, ma chi fornì l'etimologia al vocabolarista italiano forse intese ṣallah (صلة) « terra sicca et madida » di Freytag.

A **Zombare** dal Tommaseo è ravvicinato l'arabo zoemb « sbatacchiare » (cioè ḍanb ضنب), suoni imitativi in ambedue le voci, certo indipendenti l'una dall'altra.

In **Zuffa** che è ugualmente germanico (Diez: ted. *zupfen* « tirare, stiracchiare »). Il Tommaseo cita zaef ar. (cioè ṣaff صف) che vale « serie, ordine, file di soldati, esercito schierato in battaglia, le file dei musulmani assistenti alle sacre cerimonie », ecc.

Non parlerò di altre voci, ma, poichè mi udiste più volte chiamar certa, chiara, indubitata una etimologia, concedete che, in proposito, io aggiunga alcune parole.

Certamente in fatto di etimologie è d'uopo usare ogni cautela, e, bene esaminata la cosa, occorre dar poi come sicuro ciò che sia tale, e come ipotetico, congetturale, più o meno probabile quel che non vada al di là dell'ipotesi; dove si abbiano ragioni da affermare o ragioni da negare o dubitare, con-

---

[1] *Lexicon arabico-latinum.*

[2] *Vocabulista aravigo en letra castellana,* Grenada 1505, poi riprodotto, pochi anni sono, dall'illustre De Lagarde.

viene pesarle e poi decidersi; e se una decisione affermativa o negativa, o dubitativa apparisca da non prendersi, è forza prudentemente limitarsi a confessare che ogni etimologia è sommamente difficile, a dirittura impossibile. Ma quando l'origine di un vocabolo sia sicura, specie se alle ragioni linguistiche si uniscano le storiche, non si possono, non si debbono dire incerte o solo probabili, etimologie che sieno provate, e che uomini competenti accettarono e divulgarono; perchè in ogni ramo dello scibile umano, negando o mettendo in forse o trascurando i risultati già ottenuti, come si avrebbe il progresso? Non sapremmo quindi perchè mai una recente opera etimologica, del resto pregevole e utile, non accolga come dimostrate etimologie orientali ed occidentali cui nessun giusto motivo abbiasi a rigettare o porre in dubbio. P. è., stando nel campo orientale, alla parola *Cifra* vi si legge essere *probabile* che *cifra* sia l'arabo çifr « vuoto », quindi *zero*. Come mai soltanto *probabile*? Eppure è certo. *Cifera*, e per accorciamento *Cifra*, anco *Zifra*, e *Zero* (da *Zefro*: lat. di antichi trattati di calcolo, *Zephyrum*) hanno, come è noto, un' origine stessa ed è dall'arabo ṣifr (صفر) « vuoto », e *Cifra* nel suo significato etimologico, avvertì in apposito paragrafo la Crusca, si adoperò un tempo anche in italiano per *zero*. Il Littré avea dato la stessa etimologia; lo stesso dicasi del Diez; e valorosi orientalisti, tra cui citerò solo il Dozy, il Devic, il Woepke e l'Amari lo avevano detto e provato glottologicamente e storicamente. La medesima recente opera etimologica, che pur si restringe a chiamare *probabile* la derivazione di cifra dall'Arabo, ricorda però, nel luogo stesso, che l' Europa prese il sistema di numerazione indiana per mezzo degli Arabi. E chi non sa che molti tecnicismi delle scienze matematiche (*algegebra, almocabala, algorismo, alidada, almuri, auge, azzimut, zenit* ecc.), oltre a non pochi nomi di stelle e costellazioni, sono di provenienza arabica? Ma abbia termine ormai la mia lettura, chè troppo a lungo ho abusato dell'attenzione e stancato la pazienza de'miei benevoli colleghi e degli altri uditori cortesi.

FAUSTO LASINIO.

NATO-RIDENDO

Novella tradotta dal cinese [1].

Uomo di Lu era Hsiao-sceng. Non si seppe mai il suo casato. Si racconta che venendo alla luce gridasse come chi ride. Fu perciò chiamato Hsiao-sceng, cioè Nato-ridendo. A due anni parlava e parlando rideva. Alle persone però era gradito il suo ridere; anzi godevano a sentirlo e ogni giorno lo incitavano a parlare per divertirsi. Che è, che non è, il padre morì e la madre che si trovava poco contenta nella casa, concepì segretamente non retti propositi. Un giorno, preso il figlio in braccio, andò da una vicina alla quale fece palese il desiderio di riprender marito. Hsiao-sceng come chi scruta il pensiero di qualcuno, guardò in faccia la madre e rise. Essa a quell'atto gli disse: « Tu che ne sai col tuo ridere così? » Hsiao-sceng si mise a saltellare come un pazzerello e la madre levandoselo di braccio, lo mise in terra e con voce sdegnosa gli disse: « Mi sei noioso; per questo voglio andare in casa di un altro marito ». Hsiao-sceng la prese allora per la veste e ridendo disse: « T'inganni, mamma. Invece di riprender

[1] Tolta dalla piccola raccolta moderna di novelle in due volumetti, intitolata: *Hsiao-sci*. L'autore si propone di illustrare con brevi racconti i doveri sociali. In questa prima che riporto tradotta, vuole mostrare come il figlio debba prevenire o nascondere con modi blandi e indiretti le colpe che i genitori sono proclivi a commettere.

marito, è meglio che tu dia moglie a me ». La madre sorridendo gliene domandò la ragione e il figlio le rispose: « Colle mie vesti infantili do ogni giorno da far troppo alla mamma; per questo mi ha a noia. Se avessi moglie, essa le insegnerebbe a tenermi in braccio e ad occuparsi di me quando fossi nella mia camera; ed io avrei una persona che lavorerebbe in vece della madre. La qual cosa è da preferirsi a un marito. Che vuol fare Ella nella casa di un altro? » La vicina dette in una gran risata e disse alla madre: « Il bambino ti ha fatto intendere che il tuo disegno non è corretto [1]. Mi pare di conoscere che avrai da lui la vera felicità. Pensa che val meglio conservarti fedele al defunto marito ed occuparti del figlio, che molto probabilmente ti eleverà di grado colle sue promozioni nei pubblici uffici [2]. Chi meglio di lui avrà a cuore il farti contenta? La madre trovò giuste le osservazioni della vicina ed anzi pensando alle parole del figlio che avevano colto nel vero, dismise interamente il primo proposito e dopo essersi intrattenuta ancora un poco a dire del matrimonio del figlio, ritornò a casa.

Hsiao-sceng era cresciuto; a dieci anni era stato ammesso in una scuola e otto anni più tardi aveva ottenuto il primo grado letterario. La madre a causa della sua età ancor troppo giovine, non gli permise di andare a presentarsi agli altri esami. Hsiao-sceng non si ostinò a partire [3]. Un giorno conversava colla madre per divertirla. Essa scherzando gli disse:

---

[1] È noto che dai Cinesi non è vista di buon occhio la donna che passa a seconde nozze, ed è onorata invece quella che si serba fedele al defunto marito.

[2] I gradi e titoli che il figlio acquista nella società, sono compartecipati dai genitori e dalla moglie. Non passano nei figli altro che i titoli nobiliari quando per straordinari meriti l'Imperatore gli conceda da essere trasmessi per alcune generazioni.

[3] Avuto il primo grado letterario, o di baccelliere che viene dato per gli esami nel capo luogo del distretto, Hsiao-sceng avrebbe dovuto andare nel capo luogo della sua provincia per presentarsi candidato al secondo grado.

« Dacchè hai lasciato il seno materno, sono diciotto anni. In tutto questo tempo non ti ho mai udito piangere. Quando io morrò, non verserai pure una lacrima ». Hsiao-sceng rispose: « La signora madre è santa e buona e ragione vuole che le sia concessa la stessa longevità della Madre del Re dell'occidente. Il figlio di chi avrà a piangere? » La madre sorridendo disse: « Assurdità! come potrei avere io la droga dell'immortalità della Madre del Re occidentale [1] e godere sempre con te questa gioia? » Hsiao-sceng disse: « La madre tiene per assurde le parole del figlio? Se poi una giovine moglie verrà davanti ai suoi ginocchi, il figlio la riputerà cosa migliore della pillola dell'immortalità ». La madre soggiunse: « Taci: quasi me lo ero dimenticato. Tempo indietro tuo padre trasse l'oroscopo per la tua sposa e venne a sapere che una cugina sarebbe entrata nella sua famiglia. Cugina e moglie dopo tutto è possibile » [2]. Ed essa fece per lui la domanda allo zio ed egli la sposò. La moglie era buona ed allegra, precisamente come il marito; il suo contegno andava a genio della madre. Però, essendo delicata, trascurava un poco le faccende domestiche e la madre strettamente attaccata ai doveri della casa, era con lei molto severa e le insegnava a tener per abitudine di alzarsi di buon'ora e coricarsi tardi. La moglie per questo eccessivo lavoro, si sentiva rifinita di forze e un giorno si alzò un po' tardi. La madre tenne in sè la sua collera e non le disse parola. Subito dopo il pranzo nel lavare gli attrezzi la giovine sposa ruppe un piatto. La madre con gran rabbia la colpì nel petto. L'altra sorridendo per calmarla disse: « Quanto costa un piatto? Se la madre si arrabbia così, temo ne soffra la sua salute ». Ma visto che

---

[1] La Madre del re occidentale, o Hsi wang Ma è antica divinità, che secondo la credenza cinese ha il potere di conferire il dono della immortalità (v. il *Chinese Reader's Manual* del Mayers, pag. 178, art. 572).

[2] Il matrimonio non è ammesso fra due che sono parenti da parte di padre o che abbiano lo stesso nome di famiglia; è permesso invece fra parenti da parte di donne con casato diverso. Dai caratteri cinesi si rileva che trattasi di una parente della madre.

questa aveva preso un bastone e lo levava in alto, corse nella stanza di Hsiao-sceng. La madre le andò dietro gridando. Marito e moglie le si presentarono in ginocchio fuori della porta e presole il bastone, sorrisero. La madre disse alla moglie: « Tu vuoi con un sorriso risparmiarti una bastonata? » Hsiao-sceng disse: « Sì, risparmiategliela. La madre pensi che è una sposa gaia ». E la madre soggiunse: « Prendi tu per lei una bastonata? » Ma la moglie replicò: « Sì, risparmiategliela; la madre pensi che egli è un figlio allegro ». Ed entrambi non cessavano dal supplicarla. La madre allora gettò via il bastone e pur sorridendo disse: « Brutta schiava, ti avviso che un'altra volta non eviterai più le bastonate ». Quindi gettatale un'occhiata rabbiosa, andò via.

Dopo Hsiao-sceng dovè andare a T'ai-ngan e i ladri, spiata la sua assenza, lo derubarono. La madre allora rimproverò di negligenza la moglie, facendo lei responsabile di tutto. La moglie a poco a poco cercava di porre in chiaro le cose; ma la madre le domandò: « Aspetti anche questa volta che il buon uomo ti difenda? » e prese le molle del focolare, gliele tirò addosso. Colpita nella fronte, essa cadde tramortita. La gente di casa entrò per salvarla e difenderla. Il sangue correva senza posa. Lo zio andò a verificare la gravità della ferita e sdegnato fortemente portò la cosa al magistrato. Venne l'intimazione e Hsiao-sceng si presentò al tribunale, dove, dato un affettuoso sguardo alla madre, passò dal giudice. Entrato per ordine di quest'ultimo anche lo zio, Hsiao-sceng lo guardò e si mise a ridere. Il giudice domandò di che rideva, ed egli rispose: io rido perchè il signore zio non è punto versato nei riti. Nella parte dei riti dove si tratta delle precedenze; la nipote è tenuta in maggior conto della figlia. Così è generalmente. Orbene il signore zio difendendo la figlia e accusando la nipote non fa cosa contraria ai riti? » Il giudice disse: « La nipote deve certamente tenersi in molto maggior conto di una figlia. Egli dice che la ferita è grave. È vero? » Hsiao-sceng rispose: « Una piccola ferita sull'angolo della fronte. È mai possibile che nel mondo vi sia chi amando la nipote da farne una nuora, possa ferirla gravemente? Lo zio non l'ha

vista bene, o vuole compromettere mia madre per dare sfogo a segreti risentimenti. È per questo che appena l'ho visto, non ho potuto trattenermi dal ridere ». Il giudice comprese l'animo suo e, palesatolo anche allo zio, lo consigliò a desistere dalla querela. Dopo questo fatto la fama di Hsiao-sceng si sparse in ogni dove e in occasione dell'anniversario della nascita della madre, moltissimi furono quelli che vennero a presentarle poesie di congratulazione.

LODOVICO NOCENTINI.

QUALI PARTI DELLA DIVINA COMMEDIA

FOSSERO TRADOTTE IN ARMENO

Dirò con molta brevità, distinguendo le versioni poetiche da quelle in prosa. Le più sono pubblicate nel **Bazmavêp**, il giornale che da molti anni, con amore vivo alle lettere e alla nazione, vengono stampando nell' isola di san Lazzaro i Mechitariani di Venezia. Eccone il quadro.

VERSI.

— 1866. Inf. 32, 124-139. 33, 1-90. Senza il nome del traduttore, che è il P. Eduardo Hürmüzean. **Bazm.** p. 330-332.

— 1866. Lo stesso luogo. **Bazm.** p. 333-335, P. Pasquale Hêqim.

— 1868. Inf. 3, 1-9. **Bazm.** p. 190. P. Arsenio Bagratuni.

— 1871. Inf. 3, 1-136. **Bazm.** p. 43-45. P. Pietro Kesarean.

— 1871-1875. Prima nel **Bazm.** poi in un libretto che ha il titolo: *Terzine scelte della D. C. Trad. armena del P. David Nazareth* [1]. Venezia 1875.

Inf. 3, 1-136. 6, 7-102. 8, 13-69. 9, 64-105. 13, 22-132. 17, 1-27. 25, 46-138. 32, 124-139. 33, 1-78. 34, 28-69.

Purg. 6, 58-151. 10, 34-72. 11, 1-30. 12, 88-136. 20, 124-151. 21, 1-136. 27, 109-141. 28, 1-64.

Par. 3, 1-130. 6, 1-196. 7, 1-120. 11, 43-117. 33, 1-45 e 49-145.

---

[1] Secondo l'uso dei patronimici, più all'armena, diremo Nazarethean, da leggere, insieme agli altri consimili, con accento sulla fine, come si scrivesse *-idn*.

PROSA.

— 1869. Inf. 32, 124-139. 33, 1-90. Del P. Pasquale Esajean, ma senza il nome. Nel Bazm.

— 1874. Nella *Storia della letteratura dei secoli medio e nuovo* del P. Paolo Garegin Zarbhanalean, occorrono parecchi frammenti di Dante. La storia poi è traduzione in armeno moderno, leggermente rimutata, dal *Cours complet de littérature moderne par É. Mennechet*.

Inf. 4, 1-102.

Purg. 2, 67-89 e 121-132.

Par. 5, 91-105. 8, 14-30. 10, 64-71. 73, 76-86. 14, 109-116. 115, 97-135. 17, 46-60. 18, 52-93. 30, 46-51. 33, 1-75.

Due luoghi sono dati in versi, e si tace il nome del traduttore; ma è facile accorgersi che il *Per me si va* (3, 1-9) è secondo la versione del Kesarean, e l'Ugolino, secondo quella del P. Eduardo Hürmüzean.

Perchè non basta sapere chi traduce e che traduca, e del come si adempia l'officio giova nutrire curiosità ragionevole, cercherò brevemente quali leggi governino la stichica armena.

La poesia, benchè eterna, rinasce ogni giorno e sotto colori così strani che, a riconoscerla e a rispettarla come merita, bisogna tempo e fatica. Le nazioni se la foggiano e se la vestono a modo loro e quando l'una imita delle altre l'andatura, gli ornamenti, i capricci, nel pellegrinaggio la bellezza resta di frequente a mezzo la strada e ne arriva a stento il nome.

Tutti sanno come, o si conti o si pesi, fondamento d'ogni apparenza della poesia è un ordinato alternare di voci che s'alzano e discendono armoniosamente, cioè il rimmo.

Che cosa vogliano o desiderino dalla dolcezza o dalla potenza dei numeri gli armeni vedremo di volo, e nei maestri dell'arte che danno i precetti, e negli scrittori che ad un tempo offrono l'insegnamento e gli esempî. Accenno, come s'avvede subito chi delle cose armene non sia digiuno, al padre Arsenio Bagratuni. Codesta metrica, che è antica ed innovata, ma dentro a più sicure leggi ristretta, è proprio una *scuola bagratuniana*: e avremo a interrogare come l'uomo ingegnoso abbia arricchita la sua gente, in modo maestrevole e per sempre, delle Georgiche, dell'Arte poetica, dei Sepolcri.

Vocali da misurare, lunghe o brevi, come le greche le latine le indiane, l'armeno non ne ha: conta le sillabe, al modo di spagnuoli e italiani, di inglesi e tedeschi; ma senza trascurare una qualità che naturalmente si collega ad ogni sillaba, il suo peso; così che ne ha *leggere* e *gravi*, e, poichè vedremo che c'è anche una proporzione numerica, le potremo chiamare *semplici* o *doppie*.

Il verso è compartito in quattro membretti (quattro kôla, per dirla all'ellenica) e ognuno ha quattro sillabe, cesura, arsi alla fine. A contare con le nostre dita si direbbe una svelta quadriga di quinari. Parrebbe che fossero da comparare allo çloka indiano che, a quattro a quattro, riunisce sedici sillabe; ma la cesura indiana non cade che a mezzo il verso e, non *tutte* le sillabe vagando eslegi, si mostrano, qua e là, lunghe o brevi, come l'arte vuole ed insegna. Perchè poi nei coli armeni il suono si getta con forza sull'ultima sillaba (e questa è, in quella lingua, legge comune delle parole) si penserebbe a una riunione di dipodie giambiche; se non che del giambo v'è soltanto la cadenza, o dirò meglio la salita; manca il corto e il lungo e manca l'itto sul primo piede. Solo chiudendo gli orecchi e al rimmo e al metro, badando solo alla quadripartitura delle parole, si cercherebbero esempî in qualche verso greco, come in quello d'Aristofane:

Ti skordinai | kai dysphoreis; | Hoti ayton | exelegchô. (*Ranae*, 922)

Dunque la legge armena è proprio nazionale e non ricopia gli usi semitici nè segue gli ariani. Tramutamenti dentro al verso, da togliere quello che per troppa uguaglianza dispiace, v'abbondano. Non è immutabile che il terzo *côlo*, saldo come perno intorno al quale girano gli altri; i quali possono diventare di tre sillabe, di due, di una. Ostinandoci a cercare i rapporti rimmici del greco, si direbbe che a' doppi giambi si intrecciano i semplici e gli anapesti, ma i primi e i secondi di altro colore dai soliti.

Ora, in questa diminuzione della durata, compenso vero non c'è: non si può dire che le sillabe che restano sieno tali, per la struttura, da rispondere alle quattro del membretto, quando

questo è compiuto, nè per la importanza del significato invitano a prolungamento: abbiamo insomma battute più corte. Ecco dove sulle prime l'orecchio di altre genti si rifiuta: e lentamente, chi ci arriva, può ammirare la eurimmia di quelle quattro stanzucce, ora più ampie ora meno, che fanno la casa.

Le varietà poi concesse ai *coli* hanno limiti. L'ultimo può essere di tre sillabe, se di tre non è il secondo o il primo di una sola: e, dove il primo non sia di una sola, tre può averne il secondo. Tutto il nerbo cade insomma sul terzo colo, e gli fanno bilancia i due postigli al fianco, per modo che non se ne allegerisca per ogni volta che uno. Il primo membro è avviamento, rincorsa, alla serie rimmica; ed è più licenzioso: che se anch'esso troppo s'assottiglia, resta il contrappeso delle altre parti.

Vero è che negli esempi più antichi, come ce li descrive il padre Eduardo Hürmüzean [1], ci sono nei piedi mancanti veri allungamenti di voce che serbano intatti i suoi diritti alla musica, c'è il *pluta* come direbbe l'indiano: ma nella scuola bagratuniana non si potrebbe dire così; nella quale invece c'è un'altra sottile avvertenza che non bisogna trascurare.

Poichè le sillabe sono o *semplici* o *doppie*, di queste ultime il verso non può averne che dodici; così che, se intero, di quattro coli, di sedici sillabe, *otto* saranno semplici, che, rispondendo a quattro doppie, darebbero il numero voluto: un verso monco, composto di un bisillabo, due quadrisillabi e un trisillabo, conta tredici sillabe e, se due saranno semplici, avrà il peso degli altri.

Questa forma di verso può essere detta per brevità il *tetracólo*: e *tricólo*, un'altra di tre membri, dei quali solo il primo potrà scemare e diventare trisillabo. Ne troveremo gli esempi appunto nelle versioni della Commedia.

Nelle quali s'incontra anche una *novità metrica*, come la dicevano i dotti armeni al pubblicare dopo la morte del Bagra-

---

1 Nella sua *Poetica* (Banasteγdsûthiun 1839), che molte cose ci insegna ma non le più recenti conchiusioni della critica: e che dà insieme buoni avvertimenti di rettorica.

tuni (24 dec. 1866) tre sole terzine di Dante. In queste il venerato maestro, senza partizione di membri, usò una serie di *undici sillabe*, così accostandosi in parte all'uso dell'italiano; ma, anche in questo caso, colle nostre teoriche, quelle undici sommerebbero a dodici, perchè nell'armeno si chiudono con l'accento.

Aperta la porta mettiamo dentro il piede: e cominciamo dall'ordine dei tempi, badando solo a' versi, e non alla prosa. Vanno innanzi a tutti i volgarizzatori dell'Allighieri il padre Hürmüzean e il padre Hêqim nel 1866: scritti prima, ma stampati dopo, sono i pochi versi che dobbiamo al Bagratuni: nel 71 succede il p. Kesarean e chiude la serie il p. Nazarathean, dal quale aspettiamo tutto quanto il poema.

E i metri? Il p. Hürmüzean e il p. Nazarathean scelsero il *tricólo*: al *tetracólo*, ma non osservando scrupolosamente le regole bagratuniane, si tenne il Kesarean: gli *endecasillabi* sono nel Bagratuni e nel Hêqim. Solo quest'ultimo lega i terzetti con le rime: liberi vanno gli altri traduttori.

Chi volesse cercare nella D. C. il *tricólo* (con trisillabo nel primo membro) non ne avrebbe molti esempi: eccone uno dell'Inferno (XI, 25):

Ma perchè | frode è dell'uom | proprio male,

e anche qui l'ultima dipodìa, chiudendo con rimmo trocaico, non dà il colore dell'armeno. A serbarlo intero bisogna osare un peccato grosso, guastare versi di Dante. Fo il peccato e poi scappo via.

Non sbigottir | ch'io vincerò | la pruova [*ancor*]. (*Inf.* VIII, 122)
Ed egli a me | mal volentier | lo dico [*già*]. (» XVIII, 52)

Pisa, 26 giugno 89.

E. Teza.

LA GRANDE ISCRIZIONE DI BEHISTĀN.

Col. IV. §§ III-XVII.

In una serie di articoli, scritti per il Giornale della Società Asiatica Germanica e per il *Babylonian and Oriental Record* del signor Terrien de Lacouperie, io ho già communicato, in parte, la mia opinione sopra il testo della sopra indicata iscrizione.

Questi paragrafi, sono, indubbiamente, i più importanti delle iscrizioni Achemenidi, in quanto riguardavano la religione che professavano gli Achemenidi e, per ciò, la maggioranza degli abitatori della Persia (cf. §§ XI. XXVII).

La giustificazione di tali congetture trovasi in que' miei saggi, e nelle note che appongo al testo.

Testo.

§ III. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: imaiy 9 khšāyathiyā adam agarbāyam ātar imā hamaranā.*

§ IV. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: dahyāva imā, tyā hamitřiyā abava, draugadiš hamitřiya akunauš, tya imaiy karam adurujiyaša; pasava diš Auramazdā manā dastayā akunauš, yathā mām kāma avathā diš akunavam.*

§ V. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: tuvm kā khšāyathiya hya aparam ahy hacā draugā daršam patipayauvā, martiya, hya draujana ahatiy, avam ufrastam parsā, yadiy avathā maniyāhy: « dahyāušmaiy duruvā ahatiy ».*

§ VI. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: ima tya adam akunavam vašnā Auramazdāha hamahyāyā tharda akunavam; tuvm kā hya aparam imām dipim patiparsāhy tya manā kartam varnavatām thuvām mātya durujiyāhy* (?).

§ VII. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: Auramardiya? taiyiya? yathā ima hašiyam naiy durukhtam adam akunavam hamahyāyā tharda.*

§ VIII. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: vašnā Auramazdāhāmaiy aniyašciy vasaiy astiy kartam, ava ahyāyā dipiyā naiy nipštam, avahyarādiy naiy nipištam mātya hya aparam imām dipim patiparsātiy avahyā paruv thā . . . tya manā kartam naišim varnavātaiy durukhtam maniyātiy.*

§ IX. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: tyaiy paruvā khšāyathiyā, yātā āha, avaišām naiy astiy kartam yathā manā vašnā Auvamardāha hamahyāyā* (*tharda*) *duvartam* (?).

§ X. *Thatiy Dārayavauš khšāyathiya: adā nuram thuvām varnavatām tya manā kartam avatha . . .*[1] *avahyarādiy mā apagaudaya, yadiy imām hādugām naiy apagaudayāhy, kārahyā thāhy, Auramazdā thuvām daušta biyā, utātaiy taumā vasaiy biyā, utā drāgam jivā.*

§ XI. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: yadiy imām hādugām apagaudayāhy, naiy thāhy kārahyā, Auramazdātay jatā biyā, utātaiy taumā mā biyā.*

§ XII. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: ima tya adam akunavam, hamahyāyā tharda vašnā Auramardāha akunavam; Auramardāmaiy -upastām abara, utā aniyā bagāha, tyaiy hātiy.*

§ XIII. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: avahyarādiy Auramazdā upastām abara, utā aniyā bagāha, tyaiy hātiy, yathā naiy arika āham, naiy draujana āham, naiy zurakara āham, naiy adam naimaiy taumā; upariy ābaštām upariyāyam naiy šakaurim? naiy . . . huvatam*[2] *zura akunavam;*

---

[1] Il testo assiro ha *kabittu* cf. hebr. aram. etc. כבן; nel testo persiano *vasaiy* ??

[2] *Šakaurim* e .. *huvatam* sono inintelligibili. Il secondo termine nel testo susiano può essere una parola persiana; cf. *is* nell'*istāna*, *Isparda*, *Iskudra* etc.

martiya hya hamatakhšatā manā vithiyā, avam ubartam abaram, hya viyanāsaya, avam ufrastam aparsam.

§ XIV. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: tuvm kā khšāyathiya hya aparam ahy, martiya, hya draujana ahatiy, hyavā ātartā ahatiy, avaiy mā dauštā asdiy?; mā? afraštādiš parsā.*

§ XV. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: tuvm kā hya aparam imām dipim vaināhy, tyām adam niyapišam, imaivā patikarā, mātya visanāhy, yāvā jivāhy avā avaiy parikarā.*

§ XVI. *Thātiy Dārayavauš khšāyathiya: yadiy imām dipim vaināhy, imaivā patikarā, naiydiš visanāhy, utāmaiy, yāvā taumā ahatiy, parikarāhidiš, Auramardā thuvām dauštā biyā, utātaiy taumā vasaiy biyā, utā drāgam jivā, utā tya kunavāhy, avataiy Auramardā vazrakam kunautuv.*

§ XVII. *Thatiy Dārayavauš khšāyathiya: yadiy imām dipim imaivā patikarā vaināhy, visanāhidiš utāmaiy yāvā taumā ahatiy naiydiš parikarāhy, Auramazdātaiy jatā biyā, utātaiy taumā mā biyā, utā tya kunavāhy, avataiy Auramazdā nikātuv.*

Versione.

§ III. Il Re Dario dice: Questi nove Re, io li presi in queste battaglie.

§ IV. Il Re Dario dice: Queste province che si ribellarono, la menzogna le fece ribellare, quando questi (nove Re) mentirono al popolo. Poscia, Auramazda diede le genti in mia mano; come io desiderai, così io feci loro.

§ V. Il Re Dario dice: Tu che sarai Re in avvenire, guardati bene contro la menzogna; l'uomo che fosse menzognero, punilo severamente, se tu così penserai, la mia terra sia intiera.

§ VI. Il Re Dario dice: Quel che io ho fatto, io l'ho fatto, in ogni modo, per grazia di Auramazda. Tu che in avvenire leggerai questa iscrizione, quel che io ho fatto ritienlo credibile, non credilo mentito.

§ VII. Il Re Dario dice: Veneratore di Auramazda (?) io

giuro (?) che io l'ho fatto veramente non falsamente, in ogni modo.

§ VIII. Il Re Dario dice: Per grazia di Auramazda, moltre altre azioni furon da me fatte; queste non sono scritte in questa iscrizione, perciò non furono scritte, perchè a chi leggesse in avvenire questa iscrizione non paressero troppo, quel che io fatto non paresse incredibile, non credesse mentito [1].

§ IX. Il Re Dario dice: Quei che furono Re, in passato, non fecero, intantochè furono, tanto quanto io feci per grazia di Auramazda.

§ X. Il Re Dario dice: Adesso quel che io ho fatto pajati credibile.... perciò non lo celare; se tu non celi quest'editto, lo manifesti al popolo, siati Auramazda amico, numerosa sia la tua famiglia, e lunga la tu vita.

§ XI. Il Re Dario dice: Se tu celi quest'editto, non lo manifesti al popolo, siati Auramazda nemico e non abbi famiglia.

§ XII. Il Re Dario dice: Quel che io ho fatto, io l'ho fatto, in ogni modo, per grazia di Auramazda; Auramazda mi porse aiuto e gli altri Dei che sono.

§ XIII. Per questa ragione Auramazda e gli altri Dei che sono, mi porsero aiuto, perchè io non fu nemico, nè mentitore, nè tiranno, nè io nè la mia famiglia; io ho regnato secondo la legge; io non feci violenza al..... Colui che prestò servigio alla mia famiglia, io lo favorii, e colui che fece danno, io l'ho punito severamente.

§ XIV. Il Re Dario dice: Tu che sarai Re in avvenire, l'uomo che fosse mentitore, che fosse trafuggitore, non siigli amico, ma non punirlo senza prima averlo interrogato (?).

§ XV. Il Re Dario dice: Tu che in avvenire vedrai questa iscrizione, che io ho scolpita, e queste immagini, non distruggerle, fino a tanto che tu vivrai conservale.

§ XVI. Il Re Dario dice: Se tu vedrai questa iscrizione e queste immagini, e non le danneggerai, e le conserverai fino

---

[1] Cf. Dante, *Div. Com.*, canto 16, v. 124 e segg.

a tanto che durerà la tua energia, siati Auramazda amico, e numerosa sia la tu famiglia, lunga sia la tu vita, quel che tu farai, Auramazda ingrandisca.

§ XVII. Il Re Dario dice: Se tu vedrai questa iscrizione e queste immagini, e non le conserverai fino a tanto che durerà la tua energia, siati Auramazda nemico, e non abbi famiglia e quel che tu farai, Auramazda lo distrugga.

Wesel a. R., Aprile 89.

W. Bang.

NOTE MISCELLANEE

ו = sed. ו = isque, idque. כוכב.

ו = sed. È noto, siccome in parecchi luoghi del testo biblico, il ו ha valore di particella avversativa, e nelle nostre lingue meglio si traduce con *sed, ma* ecc. Uno di questi luoghi sembra a me che si abbia fin dal 2° versetto del 1° capo del *Genesi*, nelle parole ורוח אלהים מרחפת על פני המים *e lo spirito di Dio aliava sopra la faccia delle acque*. Col senso avversativo dato al ו di ורוח, si rende sempre più chiaro il legame fra il 2° e il 3° versetto. « Iddio » dice il testo biblico « creò dapprincipio il cielo e la terra, e la terra era » un caos tenebroso; ma lo spirito di Dio vi aleggiava so- » pra, onde disse Dio: sia la luce ecc. ». Ewald, Bunsen, e recentemente Kautzsch e Socin [1] hanno legato il 1° versetto col 3°, ponendo il secondo quasi in una parentesi; ma pare a me che tutti e tre i versetti siano strettamente collegati fra loro. La versione dei proff. Kautzsch e Socin verrebbe (ritenendo come *wâw apodosis* il ו di והארץ v. 2) modificata così: « Dereinst, als Elohim den Himmel und die Erde schuf, da war die Erde Einöde und Wüstenei, und Finsterniss lag auf dem Ocean; aber der Geist Elohims schwebte über dem Gewässer, so dass El. gebot » ecc.

---

[1] *Die Genesis... übers.* von E. Kautzsch u. A. Socin. Freiburg, i. B. 1888.

ו = isque, idque. Un altro senso pure ben noto del ו è quello esplicativo; e questo senso mi sembra essere in ambedue le parti del vs. 11 del salmo XIX: הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים. I LXX traducono: *ὑπὲρ λίθον τίμιον πολύ* e *ὑ. μέλι καὶ κηρίον*; la *Volg.* (*psalt. Gall.*) *super aurum et lapidem pretiosum multum... super mel et favum,* e così anche la traduzione originale di s. Girolamo, salvo l'aggiunta di (*favum*) *redundantem*. Ewald ha tradotto: *als Gold u. viele Schätze... Honig u. Honigseim;* Hupfeld-Riehm: *als Gold u. viel gediegenes Gold... als Honig und Honigwaben;* Keil-Delitzsch: *als Gold u. Feingold viel... als Honig und Wabenseim*; Graetz: *Gold u. viel Edelmetall... Honig und flüssige Wohlgerüche*; Reuss: *que l'or, Que beaucoup d'or fin... miel, qui découle des rayons.*

Che פז significhi « oro puro » e non pietre preziose o tesori, non è bisogno dimostrarlo, e dando al ו un valore esplicativo, il senso corre chiaro: « i precetti divini sono desiderabili e preziosi più dell'oro, anzi di molto oro purissimo, e più dolci del mele, e non di un mele qualsiasi, ma di mele freschissimo, che stilla dai favi ».

כוכב Dalla radice kab (kabab) col significato d'*involto denso* ecc. nasce in arabo كبكب كبكبة *agmen, turba, turba congregata*; con che è forse da paragonare ከብከብ ፡ *nuptiae*, cioè *riunione di gente, festa*; incirca come hôhgezît (hôchzît) e Hochzeit, col senso ora comune di *nozze*. כוכב *stella* (ܟܘܟܒܐ ecc.) sta per כבכב come ܪܘܪܒ = רברב, e l'etimologia che di consueto se ne dà, è tratta o dalla forma sferica o dal movimento circolare. Invece di queste etimologie un po' troppo scientifiche, non potrebbe credersi che le stelle siano così nominate dal loro numero sterminato? da esse suol togliersi la similitudine per indicare la quantità innumerevole; cf. *Gen.* XV, 5; XXII, 17; XXVI, 4; *Es.* XXXII, 13; *Deuter.* XXVIII, 62, *Gerem.* XXXII, 22 ecc. ecc. Per il nome indo-germanico delle stelle, तारस् *ἀστήρ*, stella, stairnô ecc. l'etimologia più verosimile è dalla rad. *star*, onde sono esse propriamente « le sparse per la volta del cielo »; e quest'etimologia è analoga a quella che ho proposta di כוכב, ܟܘܟܒܐ ecc.

Ṣalîbâ al-Manṣûrî

Di questo poeta nestoriano fiorito verso l'800 dell'e. v. ha dato qualche saggio il Cardâḥî, nel *Liber thes.* p. 57, tratto dai *Carmina de poenitentia et compunctione*, ricordati dall'Assemani, *B. Or.* III, I, 463. Del *Carmen de Doctoribus Graecis* pure ricordato dall'Assemani, ibid., non resta nel cod. Vatic. sir. 184, f. 49,v. se non il principio, poichè i fogli che lo contenevano furono probabilmente strappati dal possessore del ms., il patriarca caldeo Giuseppe II morto nel 1714 [1]. Il *Carmen de Doctoribus Graecis* è certamente quello cui accenna il Cardâḥî, pag. 57, lin. 17. Ma perchè qualcuno men pratico degli uffici divini presso i Nestoriani non abbia troppo a lamentare la perdita del *Carm. de Doct. Gr.* nel cod. Vat., giova ricordare che questi *Doctores Graeci* non sono altri se non Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Nestorio; e il *Carm. de Doct. Gr.* è uno dei soliti inni sacri ܥܘܢܝܬܐ da recitarsi in onore di Diodoro, Teodoro e Nestorio, la cui festa cade nel quinto venerdì dall'Epifania. Il Nöldeke (*Z. d. D. M. G.* XXVII, 490) menziona una poesia rimata sulla vita di Nestorio che verosimilmente è il *Carmen* di Ṣalîbâ, nè è improbabile che esso si conservi altresì in qualcuno dei mss. di origine nestoriana di recente pervenuti nelle biblioteche di Europa e nominatamente in quella di Berlino. Ecco il titolo e il principio del *Carmen* secondo il cod. Vat.:

ܐܚܪܬܐ [2] ܕܡܟܬܒܢܘܬܐ ܗܘܝܬܐ + ܕܡܪܝ ܨܠܝܒܐ ܙܟܪܝܐ ܡܢ ܐܠܡܢܨܘܪܝܐ ܕ[ܡܫܝܚܐ].
ܫܘܒ[ܚܐ ܕ]ܐܒ̈ܗܝܢ ܝܘ̈ܢܝܐ. ܒܟܠܢ ܐܘ ܡܫܡܫܢ̈ܐ ܟܠ ܠܐܘܪܚܐ.
ܘܡܫܒ̈ܚܢܐ ܟܠ ܕܡܫܝܚܘܬܐ. ܕܡܠܝܚܐ ܒܝܘܩܪܢܘܬܐ. ܚܝ ܡܝܬܐ ܒܥܘ̈ܡܩܐ
ܠܒܟܬܐ. ܐܒܐ ܒܪܐ ܐܠܗܘܬܐ ܒܟܠܐ. ܡܟܒܟܢܐ ܕܢܚ ܢܘܚܐ ܘܡܟܒܟܐ.
ܕܝܗܒ ܒܟܘܟܒܐ ܕܠܒܘܫܬܐ. ܘܐܬܓܠܝ ܒܗ ܕܠܐ ܡܫܬܟܚܢܘܬܐ. ܘܐܬܝܬ ܕܠܐ

---

[1] *Catal.* III, 89.

[2] Sottintendi ܥܘܢܝܬܐ; questo carme segue ad uno di Wardâ ugualmente sui *Doctor Gr.*

ܡܪܘܚܘܬܐ. ܒܐܪܥ ܡܢܝܢ ܕܠܐ ܡܣܟܢܘܬܐ. ܘܗܘܝܐ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ.
ܚܣܝܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܢܟܦܘܬܐ. ܠܘ ܪܘܬܐ ܘܡܫܡܫܢܘ ܠܡܫܒܚܘܬܐ. ܘܡܟܝܠ ܣܓܝܐ
ܘܟܠ ܚܢܝܢܘܬܐ. ܕܐܫܬܪܪ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ. ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܀
ܡܫܡܫܢ ܐܘ ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ. ܘܡܠܟܐ ܕܒܗ ܦܘܪܫܢܐ. ܒܫܡܫܐ ܘܦܘܠܚܢܐ
ܕܪܘܚܢܐ. ܘܗܢܐ ܒܫܘܡܗ ܠܡܫܡܫܐ ܀ ܫܠܡ

La Cronica siriaca di Michele I.

Il patriarca siro-giacobita Michele I (n. 1126, † 1199) è autore di una Cronica, dalla creazione fino ai suoi tempi, preziosa per più riguardi e nominatamente per aver conservato frammenti di autori ora perduti [1]. Fino a poco fa anche questa Cronica ritenevasi perduta, non conservandosene se non una traduzione armena, che fatta dapprima conoscere dal Dulaurier fu poi tradotta in francese dal Langlois, che pubblicò il suo lavoro col titolo di *Chronique de Michel Le Grand Patriarche des Syriens Jacobites*, Venise-Paris 1868.

Il dotto vescovo siro-cattolico di Edessa Mgr. Efrem Rabbûlâ Riḥmânî, dopo lunghe e indefesse ricerche, è riuscito a ritrovare in Oriente il testo originale della Cronica di Michele Siro, e, quel che era forse anco più difficile, ad averne una copia esatta. Il ritrovamento fatto da Mgr. Riḥmânî è prezioso; poichè dapprima si credè possedere nella traduzione armena l'intera Cronica di Michele, ma già il Langlois (p. 11) osservò che nella detta traduzione parecchi luoghi dovevano essere corrotti e parecchi omessi; il testo siriaco conferma pienamente l'osservazione del Langlois. La traduzione armena forma forse una quarta o quinta parte dell'opera originale, e spesso è inesatta ed errata per modo da indurre facilmente in gravi errori.

Per dare un esempio di ciò, ricorderò un tratto della Cronica, là dove narrasi la persecuzione contro i Monofisiti mossa

[1] V. Bar-Hebr. Prefaz. al *Chron.*; Land, *Johannes Bisch. v. Eph.* 42.

da Paolo soprannominato *Giudeo*[1]. Michele copia e riproduce le parole di Giovanni d'Asia[2], le quali nella versione armena sono introdotte semplicemente con un *au dire de Jean d'Asie*, e nel siriaco invece così: ܝܘܚܢܢ ܕܐܣܝܐ ܐܡܪ ܟܠ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܬܪ̈ܘܬܐ ܒܐܝܕܝܐ ܗܘܐ ܠܐ ܗܝܡܢܝܢ ܠܟܢܘܫܬ ܟܠܗ ܕܡܢ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܡܟܬܒܝܢ ܐܬܟܢܫܘ ܗܘܘ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܡܠܟܐ ܣܢܗܕܘ. ܟܠ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܐܬܟܢܫܘ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܒܐܪܥܐ ܕܩܝܠܝܩܝܐ ܟܠܗܘܢ ܗܘܘ ܦܪܝܫܝܢ. Qui la Cronica, fra altri vescovi di Cilicia nomina ܝܘܠܝܐܢܘܣ ܕܐܓܐ ܦܘܠܘܣ ܕܐܦܝܦܢܝܐ ܝܘܚܢܢ ܕܐܝܪܝܢܘܦܘܠܝܣ cioè Giulio di Aegae (*αἰγαί*, *αἰγῶν*) Paolo di Epifania, Giovanni di Irenopolis, tutte note città di Cilicia; la traduzione armena reca (176) Jules d'Haconi, Paul d'Ibérie, Jean d'Hierapolis. Appresso dice il siriaco: ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܣܘܪܝܐ. ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܗܘ; l'armeno: *du côté d'Antioche de Syrie Constantia* (!) *évêque de Lourginia* (! ܠܘܪܓܝܢܝܐ per ܐܘܪܝܡܐ, Լուրգինիա). Del noto Pietro d'Apamea dice il siriaco ܦܛܪܘܣ ܕܐܦܡܝܐ ܗܘ ܡܢ ܦܛܪܘܣ ܕܐܬܪܘܣ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܘܐܢܣܝܡܘܣ ܕܙܘܓܡܐ ܘܕܐܘܪܝܡܐ; l'armeno: *Patra d'Ephimi, Theodose Onésime de Zeugma et Urema* (?). Il siriaco ricorda altresì: Tommaso di Jabrûd, Giovanni di Tadmor, Giovanni di Amoria, Nonno di Circesio ecc. che nell'armeno sono: *Thomas de Nargab (Mareah), Jovas de Théure, Jean d'Emrin, Nonas de Crison* ecc. Veggasi con quanta cautela si deve usare di questa traduzione!

Il testo siriaco felicemente ricuperato comincia colle parole: ܡܠܟܐ ܒܟܠ ܕܘܟ ܠܡܗܝܡ̈ܢܐ. ܐܝܟ ܕܐܬܚܙܝ ܡܢ ܗܘ ܙܒܢܐ ܡܢ ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܘܟܠ ܕܚܣܝܐ, che corrispondono a Langlois p. 21, l. 14; manca pertanto qualcosa in principio e probabilmente un solo foglio.

Aggiungerò in fine un'osservazione. Il compianto Wright di sì cara ed onorata memoria, nell'articolo: *Syriac Literat.*

---

[1] ܕܡܬܩܪܐ ܝܗܘܕܝܐ, malamente reso nella traduzione armena con *d'origine juive* (176).

[2] Anche Dionigi di Tellmaḥrê (ann. 829) menziona la persecuzione servendosi certamente di Giov. d'Asia, ma lo abbrevia d'assai. Quanto a Bar-Hebr. (*Chron. Eccl.* I, 195) sono persuaso che si è servito della Cronica di Michele I.

dell' *Encycl. Britan.* p. 851-852 dice: « Michael appears also to have written an ecclesiastical history, which is entirely lost to us. At least Bar-Hebraeus (*Chron. Eccl.* 1, 589) speaks of his recording certain matters in his Ekklēsiastikē, which do not appear in the *Chronicle* ». Bar-Hebr. racconta ivi dello scisma di un tal Teodoro ܒܪ ܡܘܟܒܝ, la cui storia è narrata infatti nel testo siriaco della Cronica di Michele, nell'ultima parte di essa, ma è stata omessa, come tante altre cose [1], nella traduzione armena. Nulla pertanto fa supporre che Michele abbia scritto anco una storia ecclesiastica distinta dalla Cronica. Speriamo che Mgr. Riḥmânî ci dia presto un' edizione ed una traduzione della preziosa Cronica che i dotti, grazie a lui, hanno felicemente ricuperato.

Un codice arabo degli Evangelii.

S. E. Mgr. Clemente David, arcivescovo di Damasco di rito siriaco, e per parecchie pubblicazioni ben noto agli orientalisti, possiede un pregevole codice della traduzione arabica degli Evangelii. Sapendo come io m'era occupato di quella traduzione, egli mi mandò da Damasco a Roma il suo codice, perchè potessi a mio agio esaminarlo e studiarlo; della qual grande cortesia anche qui gli rendo grazie. Così tutti i possessori di codici imitassero la liberalità di Mgr. David!

Secondo la divisione che proposi nella mia Memoria: *Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico* [2], il codice di Mgr. David appartiene alla classe IV, 2, *a*; contiene cioè la recensione alessandrina volgata, ed è di origine egiziana. Anzi esso è l'esemplare più antico che io conosca di quella recensione, e perciò di speciale rilevanza.

Il codice è di bella scrittura egiziana del XIII sec.; le note nel margine sono in carattere più minuto e talvolta di non

---

1 V. Langlois, 11.
2 Atti della R. Accad. dei Lincei, 1888.

facile lettura [1]. Alla fine del Vangelo di s. Matteo leggesi un'annotazione in arabo che dice così: وذلك بديـر القديـسـس الفاضل فيلاثاوس رزقنـا اللـه بركات صلواته قدام الله بحاجر مدينة قبط ed un'annotazione in copto che porta il nome ecc. dell'amanuense così: ...ⲥⲓⲙⲱⲛ ⲡⲩ̅ ⲙ̅ⲡⲓⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲩ̅ ⲛ̅ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ. ⲡⲁⲧⲙⲟⲩⲛⲏ ⲛ̅ⲁⲡⲁ ⲃⲏⲥⲁ... ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲛ̅ⲧⲉ ⲗⲁⲍⲁⲣⲟⲥ: ⲉⲧⲉ ⲥⲟⲩⲗ̅ ⲙ̅ⲫⲁⲣⲙⲟⲩⲧⲓ: ⲧⲣⲟⲙⲡⲓ ⲭⲣ. ⲙⲁⲣⲧ. ϥⲙⲋ. Adunque il codice fu scritto da Simeone, figlio del diacono Pietro figlio di Giovanni, nel 946 dei Martiri, o 1231 dell'e. v. Questa sottoscrizione è ripetuta dopo i vangeli di s. Marco e s. Luca, ma solo in parte, e nominatamente vi manca la data; in quella dopo s. Marco, alle parole: « Abbâ Bêsa » si aggiunge ⲡⲓⲙⲁⲑⲩⲧⲏⲥ ⲙ̅ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲁⲃⲃⲁ ϣⲉⲛⲟⲩϯ. Alla fine del vangelo di s. Giovanni la sottoscrizione è in arabo, in un lato del margine, e dice così: نقلت هـــذه النسخة المقدّسة من نسخة محررة على القبطى والرومى مما اهتمّ بصحّة تلك الشيخ دش الامام اسعد بن فضل نيّح الله نفسه ارحم يا رب عبدك ناقلها المسكين سمعان بـن بطرس بـن يوحنا بن اصطفارس واغفر خطاياه امين ‹. E nell'altro lato del margine: وذلك بدير القديس الشهيد فيلاثاوس شفاعته معنا امين كيريالمصن (κύριε ἐλέησον). Dopo il vangelo di s. Marco, un'annotazione continua così: وجدت هذا في نسخة الشيخ دش الامام منقول من نسخة الشيخ جلال الدولة الـــخ [2]. Anco un'altra annotazione è dopo il vangelo di s. Luca

---

[1] Il cod. scritto nella così detta carta bombicina, si compone di quaderni di 10 fogli ciascuno, è alto 24 ½ cent., largo 16 ½ cent. e conta 15 linee per pagina. In fine evvi il calendario copto. Nel principio mancano 4 fogli, due dei quali contenevano il compimento dell'indice delle sezioni, فصل, del vangelo di s. Matteo, e gli altri due i versetti III, 14 a IV, 15 dello stesso vangelo.

[2] Seguono qui poche righe, che hanno qualche somiglianza colle prefazioni di cui ho detto a pag. 24 e 25 della mia Memoria *Le traduzioni degli Evang.*

e di questo tenore: انتقل بالابتياع الصحيح الشرعى من ملك القس ابراهيم بن مهمر (?) بن يعقوب الناسخ الى ملك مسطره ابو سعيد بن بو الكرم بن عز الكفاه فى يوم السبت رابع النسى اخر سنة ثلثة وسبعين والف للشهداء الاطهار وقبض الثمن الخ Finalmente in due luoghi si afferma che la copia è stata confrontata col codice originale e le note marginali di esso; il primo luogo è nel margine alla fine del vangelo di s. Matteo, e dice così: قوبل بهذه البشارة على الامّ المنقول منها وبتخريجها فصححت ولله الشكر دائما. L'altro luogo, pure nel margine, dopo il vangelo di s. Marco dice: كملت المقابلة على نسخة الاصل والشطب والتخريج على الرومى والقبطى ولله الشكر كثيرا ه In queste sottoscrizioni occorrono dei nomi già noti dal codice orientale Laurenziano-palatino 101 [1], ma resta sempre difficile determinare le persone che li portavano. Veramente il nome نشى الامام ricorda il nome النشو che portava lo scrittore giacobita ben conosciuto Abû Śâkir [2]; نشى الامام è figlio o discendente di عز الكفاة che è padre o avolo di بو الكرم; e Abû'l-Karam [3] ovvero Abû'l-Mukarram chiamavasi pure Abû Śâkir. Aggiungerò che nella *Storia dei Monasteri d'Egitto* si narra che fuori della città di Qûs e quindi a brevissima distanza da Keft (ove il codice fu copiato) la chiesa dei SS. Pietro e Paolo fu restaurata dal الشيخ المبارك عز الكفاه ابن الشيخ مصطفى الملك ابو يوسف فى مملكة الغز الاكراد [4]

Le copiose note marginali di questo codice tengono esatta ragione del testo copto e del testo greco, ma non mai del

---

[1] Cfr. Gildemeister, *De Evangel.* ecc. 42, e la mia Memoria già citata, 23.

[2] Cf. Abû'l-Barakât, nel مصباح الظلمة, cod. Vat. 106, f. 265.

[3] Così è nelle traduzioni etiopiche dell'opera cronologica di Abû Śâkir; Wright, *Catal.* CCCXXXIII, seg., D'Abbadie, n. 140 ecc.; nelle parole (ዕወ.ቀ) ፡ በሬሺ. del titolo etiopico, sembra essere una corruzione di النشو.

[4] Ms. arab. della Bibl. Naz. di Parigi nº 307, f. 81 v. Il tesoriere e ministro del Sultân Nâṣir, an-Naśwu è ben conosciuto.

siriaco. Ed infatti in quei luoghi dell'edizione del De Lagarde (p. es. Mt. I, 23; VI, 38) ove è citata la versione siriaca, questa non è punto ricordata nel nostro codice. Una tal circostanza ci permette di precisar meglio la storia della recensione alessandrina volgata. Essa, siccome già esposi, (Mem. cit. p. 18) ha per fondamento la traduzione araba che segue il testo copto, e fu da principio completata col confronto del solo greco. Questa è, per così dire, la prima edizione, fatta probabilmente verso il 1200, e della quale forse il solo rappresentante è il codice di cui ragiono. Poco dipoi questo testo fu accresciuto delle varianti del siriaco. Assai probabilmente queste varianti furono tolte dal *Commento* di Ibn aṭ-Ṭayyib, per opera di Ibn al-'Assâl. Da ciò nacque la seconda edizione che è quella pubblicata dal De Lagarde, la quale ha inoltre la prefazione, che manca ancora nella prima edizione. Il testo della prima edizione è identico a quello della seconda, e perciò i numerosi mss. della recensione alessandrina volgata che non hanno note marginali, possono derivare dall'una e dall'altra edizione. Nel codice di cui ragiono, le note marginali sono più copiose, quantunque si restringano, come si è detto, ai testi copto e greco, le cui parole sono spesso trascritte. Notevole è poi la menzione di Keft nelle sottoscrizioni tanto di questo codice, quanto del Laurenziano: parrebbe che la nuova recensione fosse originaria di qualche monastero di Keft, nominatamente di quello di s. Filoteo. E forse per questa ragione è citato talvolta nel codice il testo saidico, quantunque di regola, come è naturale, nel copto sia seguito il testo boheirico o memfitico, e nel greco il siriaco o costantinopolitano comune.

E poichè sono tornato a tener proposito delle traduzioni arabe degli Evangelii, aggiungerò qualche cosa a quanto dissi nella citata mia Memoria p. 28 sul codice di Leon. Il signor Saavedra gentilmente mi comunica la sottoscrizione di questo codice, secondo la quale esso fu copiato da un altro che portava la seguente sottoscrizione: تم الجز الرابع من الانجيل قول يحيى بن سبداى الحوارى مما وضع الى خمسين سنة من ارتفاع المسيح الى السماء وبتمامه تمت الاربعة الاناجيل المقدسة لمتا ومرك ولوقا ويحيى المشتملة فى هذا الكتاب والحمد لله كثيرا

كتبه عبد عبيد المسيح كلمة الاب الله الازلى ميقال الاسقف بن
عبد العزيز لعلى بن عبد العزيز بن عبد الرحمان الحابرى اسعده
الله ووفقه وكمل على يديه يوم الجمعة الثالث وعشرين من شهر
يوليه من سنة خمس وسبعين وخمسمائة والف من تاريخ الصفر
بمدينة فاس غرب العدوة فى السنة عشر من رحلة نصار الاندلس (sic)
اليه جبرهم الله وكتبه فى سنة سبع وخمسين من عمره رحم الله
من قرأ فيه ودعا بالرحمة لكاتبه امين ' وقوبل من الأمّ اللطينية
ترجمة يرونم القس العالم الترجمان رضى الله عنه '

In riguardo della data del codice lo stesso sig. Saavedra mi scrive così: « El original antiguo escrito por el Obispo Miguel aparece como del año 1575 de la era de César, pero esto es absurdo, aun cuando no sea si no por que la cuenta por la era ne se usó ya desde 1421. Creo che sobra el خمس de las centenas y que debe leerse 1175, que corresponde al año de la era cristiana 1137, único de los *treinta y sietes* con milesimo en que el 23 de julio fué viernes; y entonces caen precisamente los once años de la expulsión de los mozarabes de Andalucìa efectuada por los almoravides ». Il codice originale era dunque del 1175; la sottoscrizione aggiunge che fu confrontata col latino: ma solo un minuto studio del codice può dire fino a qual punto la volgata ha influito su questo testo[1].

La leggenda di s. Mattia a Bartôs.

Presso i Copti è ben conosciuta un'omelia attribuita a s. Cirillo di Gerusalemme, sopra un miracolo dalla Madonna operato nella città di « Bartôs ». Ecco un breve sunto della

---

[1] Colgo quest'occasione per indicare alcune correzioni alla mia Memoria; Pag. 30,$_{29}$ leggi: Vatic. ar. 19.; 36,$_{20}$ e 37,$_{16}$ l.: ሰበ.; 37, not. 2 legg. sopra p. 30 ecc.; 34, antep. l.: Ḥâra Zuwaila, come mi richiamò a mente il dr. Vollers; è il noto quartiere del Cairo (Maqrizî, *Ḫiṭaṭ* II, 4; Ravaisse, *Miss. Archéol. franç. au Caire.* III, 423) e chiunque ha visitato questa città ricorda la Bâb ez-Zueileh.

leggenda narrata in quest'omelia [1]. Dopo partiti gli apostoli per i diversi paesi del mondo, la Madonna resta a Gerusalemme fatta segno alle persecuzioni dei sacerdoti ebrei, che vogliono discacciarla dalla città. Essa non sa dove recarsi, quando le appare G. Cristo, e sopra una nuvola luminosa la fa portare alle porte della città di Bartôs. Prima di entrare nella città, la Madonna vede una vecchia seduta e piangente, la quale le narra siccome tre giorni innanzi era venuto a Bartôs s. Mattia, ed avea operati grandi miracoli; che il governatore lo avea fatto imprigionare, ma che era sparito sopra una nuvola, nè se ne sapeva più nuove. La vecchierella stava lì aspettando il ritorno dell'apostolo, per menarlo a guarire il proprio figliuolo indemoniato. La Madonna va alla casa della vecchia, e ne risana il figlio; quindi si reca alle prigioni ove giacevano incatenati con catene di ferro molti convertiti da s. Mattia. Ad una preghiera della Madonna (insegnatale da G. Cristo medesimo quando era sulla croce) tutti gli oggetti di ferro che erano nella città si liquefanno, e così anco i chiavistelli delle prigioni e le catene di ferro, per modo che sono incontanente liberi quei convertiti che erano incatenati. Il governatore vuol farli uccidere tosto, ma le spade sono liquefatte. Il carceriere si scusa coll'improviso liquefarsi delle catene, ed aggiunge che quando volevano arrestare i fuggitivi, esso e i suoi compagni divennero immobili come sassi, nè potevano camminare. Intanto tutta la città era sossopra; fra gli altri casi avvenne che un barbiere stava rádendo la testa ad un uomo, quando accadde il miracolo e si liquefece il rasoio; il pover'uomo con mezza testa rasa e mezza no, ricorre invano dal governatore. Il quale vedendo un sì grande prodigio, dichiara che se troverà guarito il proprio figliuolo indemoniato, crederà anche egli nel Dio di Mattia. Infatti il figlio era guarito, ed il governatore crede in G. Cristo; va alla casa della vecchia ove dimorava la Madonna, ad una preghiera della quale tutto il ferro liquefatto ritorna solido. La Madonna prega di

[1] Cod. Vat. arab. 170, f. 211, v. Altri codici sono a Parigi ecc.

nuovo ed una nuvola luminosa riconduce s. Mattia; al ripetere che essa fa per la terza volta la preghiera prodigiosa, discendono gli angeli e gli arcangeli, e G. Cristo medesimo appare sui cherubini e conversa colla Madonna e con s. Mattia; i quali vengono portati in trionfo per le vie della città. La Madonna ripete ancora la preghiera e risorgono tutti quelli che erano morti il giorno innanzi, uomini ed animali, compresi gli uccelli e le bestie che il cuoco del governatore stava cocendo per un grande pranzo. Gli idoli sono ingoiati dalla terra con grave scorno del dimonio, e dopo un terremoto, accompagnato da lampi e fulmini, risorgono i morti e insieme cogli arcangeli Michele e Gabriele, vengono al trono ove sedeva la Madonna. Per esortazione di essa il governatore e la città tutta son battezzati da s. Mattia, che quindi celebra i santi misteri e comunica il popolo. Una candida colomba dice alla Madonna che son periti i sacerdoti ebrei di Gerusalemme, onde una nuvola trasporta di nuovo la Vergine a quella città.

Questa leggenda è passata nella letteratura etiopica, ed è nota col nome di በርቶስ *bartós*, o « la preghiera della Madonna nella città di Bartos ». Essa era conosciuta dal Ludolf (*Comm.* III, xxxv) e se ne hanno mss. nelle varie biblioteche di Europa.

La letteratura dei Copti molto si esercitava in imitazioni di leggende, come vediamo dagli Atti apocrifi copti di s. Filippo, di s. Bartolomeo, dei ss. Andrea e Bartolomeo, di Giuda Taddeo [1] ecc.; e codesta leggenda di s. Mattia a Bartos in più punti ricorda gli Atti apocrifi degli Apostoli, tanto sparsi nell'Egitto e in Abissinia. La nuvola luminosa che trasporta persone, i carcerieri divenuti come di sasso, il governatore che promette convertirsi se guarisca il proprio figliuolo, gl'idoli ingoiati dalla terra, gli uccelli che parlano, ecc. sono i soliti luoghi comuni della τοπικὴ di codesti Atti. Sembra adunque che la leggenda di s. Mattia a Bartos sia una composizione egiziana messa insieme imitando gli Atti apocrifi degli Apostoli; ciò che è con-

---

1 Cf. questo Giornale, vol. II, p. 55.

fermato dalla circostanza, che nulla di simile si racconta altrove di s. Mattia [1]. Il nome برطس, በርቶስ mi pare esser tolto dagli Atti dei ss. Andrea e Bartolomeo, e designa i برتوس, በርቶስ di quegli Atti, cioè i *πάρθοι*, e non la città di Beirût [2]. In queste leggende egiziane i nomi sono più o meno immaginari e spesso suggeriti dalla Bibbia; oltre che in Bartôs = Berytus, sarebbe omessa la vocale lunga e accentata *û*, mentre è mantenuta la terminazione greca e romana, la quale, come nei nomi di tante altre città, fu presto abbandonata.

Due notizie storiche sull'Abissinia.

Dal VII al XIII sec. poco si sa della storia degli Abissini, i quali discacciati dall'Arabia meridionale rientrarono nell'Abissinia propria, e vissero segregati dagli altri paesi che hanno figurato nella storia del medio evo. Un solo legame col resto del mondo era loro rimaso, quello cioè colla chiesa Alessandrina ed il suo patriarcato; e la storia di quest'ultimo ci dà infatti notizie sull'Abissinia. Senza qui discutere se da queste notizie come da prima fonte derivino in parte le stesse scarse notizie delle croniche abissine, ragionerò brevemente di due punti della storia del Patriarcato Alessandrino, nel primo dei quali si narra l'invio dell'*abûna* Daniele e nell'altra quello dell'*abûna* Isacco [3].

Sotto il patriarcato di Filoteo (978-1003) il Re di Abissinia scrive a Giorgio Re di Nubia, perchè interpostosi presso il Patriarca, gli ottenga da lui un *abûna*; gli narra della tristissima condizione di Abissinia e dell' هوان امراة ملكة عــلى بنى الهمويه (ovv. الهويه) تارت (sic) عليه وعلى كورته وسبت منها خلــق كتيــر (sic) واحرقت مدن كتير (sic) واخربت البيع

[1] Lipsius, *Apostelg. u. Apostelleg.* I, II, 258 seg.

[2] Cf. questo Giornale, II, 9.

[3] Cf. Renaudot, *Hist. Patr. Alex.* 381 e 563; Basset, *Études sur l'Hist. d'Eth.* 228.

وطردته من مكان الى مكان [1]. Il Renaudot espone il luogo così: « Mulier regnum obtinens super filios Amoviae vel Amouta, Aethiopiam invasit » ecc.; e il Lequien, *Or. Chr.* II, 649 dice addirittura « .....Mulierem quippe Hamowiam vel Amotam » ecc. Le parole بنى الهمودة evidentemente sono corrotte, ed il بني scritto nel carattere egiziano minuto di codici non antichi, nel quale il د suole tracciarsi quasi unito alla lettera seguente, è errore in luogo di دين; questa correzione che a me par certa, ne aiuta a correggere l'الهموية o الهوية in اليهودية, leggendo il luogo così: ملكة على دين اليهودية. Nessuno pertanto è nominato, ma solo si dice che una regina, di religione giudaica si era levata contro il Re di Abissinia Questa donna che dominò in Abissinia verso il 960 è spesso chiamata Guĕdît o Judith, Giuditta, ma è lecito dubitare che ciò sia nato dal non avere bene inteso le parole دين اليهودية, traendo il nome proprio di lei, da ciò che non designava se non la sua religione. Ad ogni modo se è dubbio il nome di Giuditta mi pare che non dovrebbe più parlarsi dei discendenti di una pretesa Hamovia o Amouta capitanati dalla regina Giuditta.

Il patriarca Filoteo accolse la preghiera del Re di Abissinia, e gli mandò l'*abûna* Daniel; dopo di che, dice la citata storia (fol. 181), Iddio: ازال امر الامراة التى قامت عليهم. Ciò è sostanzialmente ripetuto nel *Senkessâr* (συναξάριον) etiopico, nella commemorazione del patr. Filoteo; il *salâm* nel cod. Bodleiano XXII [2], è di questo tenore, secondo la copia gentilmente trasmessami dal dr. Brünnow:

ሰላም ። ለከ ፡ ፊላታዎስ ፡ ሐዋርያ ።
ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘእስክንድርያ ።
በዕብሬትከ ፡ አንፈሱ ፡ ሕዝበ ፡ ኢትዮጵያ ።
በእንተ ፡ ዘሜሙ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ጕሀልያ ።
አመ ፡ ጽእለተ ፡ ኀር ፡ (legg. ጎር ፡) ከኑ ፡ ወለፀር ፡ ሕብልያ ።

---

[1] Cod. Vat. ar. 620, f. 181-182. Il cod. Vat. ar. 686 è compendiato, e le parole dubbie di questo passo vi sono omesse.

[2] Dillmann, *Catal.* p. 44.

La fine della persecuzione contro i cristiani, e l'invio di un *abûna*, dopo lunga interruzione, fatto da Filoteo, bastano a giustificare l'onore che a questo rendono gli Abissini, e la congettura del Ludolf [1] di un Filopono ed un Filoteo non era certo felice. Del resto il ጽዕለት ፡ ኀር ፡ del *salâm*, ricorda l' (امراة) هوان della lettera del Re di Abissinia.

Vengo ora al secondo punto, quando cioè nella storia del Patriarcato Alessandrino si narra l'invio dell'*abûna* Kîl e dell'*abûna* Isacco, nel primo decennio del XIII sec. [2]. Kîl, vescovo di Fua فوة (μέτηλις) vicino a Rosetta, fu mandato *abûna* verso il 1205, ma dopo quattro anni tornò, e per varie vicende che possono leggersi in Renaudot l. c., fu deposto. Il cod. Vat. ar. 686 ed una volta anco il cod. Vat. ar. 620, scrivono non كيل ma كييل, onde il nome sembra abbreviazione di Michele, ميكائيل come خايبل خييل di ميخائيل. Deposto Kîl o Michele, fu ordinato *abûna* Isacco, e l'ordinazione ebbe luogo l'8 marzo 1210. Il nuovo *abûna* va in Abissinia, ove, dice la storia del Patr. Aless. (cod. Vat. arabo 620, 246) كان اسم الملك فى ذلك الزمان لالمانه ابن شنوده وتفسيرها (?) اسد واسم امراته مسغل كبزى الذى تفسيره عظيم هو الصليب وجنس الملك قبيلة يقال له الملمه وسكنه مدينة عدفه وله ولدين اسم الكبير سارل والصغير اباب '

Questo testo è importante per i nomi propri che ci ha conservati: prima di tutto nella città capitale del regno عدفه riconoscerei Adua, e la stessa scrittura عدفه può essere facilmente uno scambio per عدوه, nato dall'aver unito il *waw* alla lettera seguente. In tal caso si avrebbe menzione di Adua fin dal 1210, siccome capitale del regno. Il nome del Re, لالمانه è evidentemente corruzione di Lâlibalâ; ed anco il Renaudot lo ha corretto così; non men chiaro è il nome della Regina, cioè መስቀል ፡ ክብራ ፡ Masqal Kebrâ, la cui interpretazione non si discosta troppo da quella data dallo autore arabo. Il Renaudot a torto ha voluto correggere mas-

---

[1] Renaudot, *Hist. Patr.* 384.
[2] Renaudot, l. c. 563; Basset, *Études*, 230.

qal gabrit interpretando *ancilla crucis*. Non credo che esistano nè questo nome, nè la forma gabrît; e del resto *ancilla crucis* si direbbe 'amata masqal ovvero walatta masqal come si dice 'amata 'Iyâsûs, walatta 'Iyâsûs ecc. Il nome della tribù del Re, potrebbe correggersi لاستة Lâstâ, ma la lettura ne è incerta; chiaro invece è il nome del figliuolo maggiore بسارك cioè يتبارك corrispondente al ይትባረክ delle liste abissine [1]. E poichè non sarebbe ragionevole supporre questo يتبارك diverso dal ይትባረክ delle liste, le notizie certe dell'autore arabo ci dimostrano la poca fede che meritano queste liste anche nell'ultimo periodo. Perocchè nè Jetbârak può aver regnato avanti Lâlibalâ come appare in Bruce, nè fra Lâlibalâ e Jetbârak potè intercedere il lungo regno di Nâ'akuetô La'ab. Forse qualcuno di questi nomi occorrerà nel ገድለ ፡ ላሊበላ ፡ sebbene sembri che quella storia ben poco sappia raccontare di Lâlibalâ [2].

La forma intensiva nel verbo amarico.

Nella maggior parte delle lingue semitiche, la forma o coniugazione derivata colla reduplicazione della seconda lettera radicale (*Pi'el, Pa'el* قتّل ecc.) esiste spessissimo insieme colla forma primitiva, della quale modifica chiaramente il significato rendendolo intensivo, ecc. Non così nelle lingue semitiche di Abissinia; nel geez molti verbi hanno la media reduplicata, ma il significato intensivo, se pure havvi, è ben poco evidente: inoltre in assai casi la forma *Pi'el* è apparente e di formazione secondaria, come in አበሰ, መበለ, ነቀወ ecc. [3]. Quindi sono pochissimi i verbi che hanno contemporaneamente

---

[1] Dillmann, *Z. d. D. M. G.* 7, 350.

[2] D'Abbadie, *Catal.* n. 139. Nella pagina di quest'opera riprodotta nella *Palaeograph. Soc. Orient.* ser. X, occorre il nome della regina Masqal Kebrâ.

[3] Cf. Praetorius, *Beitr. z. äthiop. Gramm. u. Etymol.* 30 seg.

le due forme, la primitiva e la reduplicata, e se le hanno non vi è fra loro differenza notevole di significato [1].

Nell'amariña la forma intensitiva o frequentativa si ha reduplicando la seconda radicale, ma inserendovi la vocale *á* [2] p. es. ሰበረ ፡ ሰባበረ ፡. La reduplicazione semplice (senza inserire *á*) esiste, ma senza alcuna distinzione di significato dalla forma prima, e si può affermare che al primitivo semitico *qatala* corrisponde in amariña indifferentemente *qatala* e *qattala*. Anzi per il perfetto (ad eccezione dei verbì di media inferma come ማረ, ሆነ, ሔደ) la forma comune è *qattala*. Quindi è che la forma intransitiva *qatila*, *qatla* non esiste in amariña, e p. es. a لبس, ሉበሰ ፡ corrisponde ለበሰ ፡ che si pronuncia *labbasa*; quindi al causativo *aqtala* risponde *aqattala*, quindi anche la forma dei quadrilateri p. es. *bazabbasa*, *warawwara* [3]. Nell'imperfetto la consonante in alcuni verbi resta doppia, come in ጀመረ, መለሰ, ፈለገ ፡ ፈወሰ ecc. ma più spesso ritorna semplice, senza che per questo si cambi punto il significato; così dicesi p. es. *mássalañ* « mi è parso », e *imáseleñâl* « mi pare » ecc. Ciò fa sì che nei verbi di media geminata, la contrazione accade nell'imperfetto, ma non nel perfetto e si dice *saddadañ* « mi ha mandato », e *isaddeñâl* « mi manda »; da ciò nasce altresì che nella stessa parola si cambi la pronuncia della lettera በ quando è seconda radicale; poichè nel perfetto suona sempre *b*, ma nell'imperfetto è spesso raddolcita in b^h o quasi *v* (*w*). Così pronunciasi p. e. *gabbâ* « egli entrò », ma *igab*^{h}*âl*, *igawâl* « egli entra », *igwú* « entrino! », *mĭdĭr ṭabbâ* « si è fatto giorno », *mĭdĭr siṭab*^{h}*â* « mentre si fa giorno ». Questo raddolcimento di በ in b^h, *w* si fa assai

---

[1] Dillmann, *Gramm.* 119.

[2] Questa forma occorre anche nel Tigrai o Tigriña, e quasi uguale nel Bilin e nel Saho. Fr. Müller (*Grundriss*, III, II, 269) dice che « Die Saho-Bilinformen badadal akikib sind vielleicht die Vorbilder des semitischen kattaba »; ma è anco probabile che siano invece dovute all'influenza dell'amariña e tigrai. Nel gruppo egiziano e nel gruppo libico delle lingue hamitiche, come anco nel galla ecc., questa formazione non ha luogo.

[3] Cf. Praetorius, *Amhar. Spr.* 222.

spesso dopo vocale (p. es. *bird* « freddo », *iwurdeñāl* « io ho freddo »), ma talvolta dopo consonante, p. es. ይግቡ *igwā*. Senonchè il raddoppiamento conserva sempre al በ il suono forte di *b*; così p. es. da *ballā* « mangiare » si pronuncia *ib^h^alāl* « egli mangia » ma *ibbalāl* « egli è mangiato » per **jetbalā al* e così *igawāl* « egli entra » ma *aiggabbām* « non conviene » da ተገበ.

IGNAZIO GUIDI.

BIBLIOGRAFIA

Die Saho-Sprache von Leo Reinisch. 1er Band. Texte der Saho-Sprache. Wien, Hölder, 1889, 315 p. 8°.

Il nome del prof. Reinisch è ben conosciuto in Italia, ed a lui si deve fra le altre cose, d'aver raccolto ed elaborato copiosi materiali, dichiarando tutto un gruppo di lingue, le hamitico-etiopiche parlate nell'Abissinia e nei paesi confinanti. In questo volume egli ci dà dei testi raccolti dalla viva voce di nativi Saho. Giova ricordare che il *Saho* (del quale il Reinisch già diede un saggio grammaticale nella *Z. d. D. M. G.*) è parlato nella regione montuosa al sud-ovest di Massaua, ed è strettamente affine all'*Afar* o *Dankali* parlato da Arkiko fin oltre Assab, e del quale una grammatica fu pubblicata dal Dr. Colizza. I paesi in cui si parlano queste lingue accrescono per l'Italia l'importanza del loro studio.

I testi Saho pubblicati dal Reinisch hanno rilevanza non solo linguisticamente, ma anche per il loro contenuto, reso a tutti accessibile grazie alla traduzione tedesca della quale sono sempre accompagnati. Oltre alcune leggende di origine biblica, essi contengono racconti sull'origine dei Saho e delle loro varie tribù, sulle guerre di queste tribù fra loro e cogli abissini; copiose notizie e racconti sugli usi e costumi dei Saho, ed in generale, favole, aneddoti, canzoni, e proverbi che corrono fra quelle popolazioni. C'è, come vedesi, abbondante materia per istudi e confronti di letterature popolari.

Questi testi formano una prima parte di una grande opera sulla lingua Saho, e presto, siccome speriamo, saranno seguiti dalle altre due parti, un dizionario cioè ed una grammatica estesa di questa lingua. Mercè i lavori del Reinisch sarà facilitato lo studio completo di una lingua e di una letteratura popolare che fino a pochi anni or sono, poteano dirsi quasi ignorate.

IGNAZIO GUIDI.

Türkische grammatik mit paradigmen Litteratur, Chrestomathie und Glossar von AUGUST MÜLLER unter Mitwirkung von HERMANN GIES. (*Porta linguar. orient*, etc. pars XI). Berlin, Reuther, 1889. in 8° di 272 pag.

Questa grammatica della lingua turca ottomana, ha per autore il prof. A. Müller dell'Università di Königsberg, coadiuvato dal dott. H. Gies interprete dell'ambasciata Germanica a Costantinopoli. Con ordine e chiarezza sono esposte le regole fonetiche e morfologiche dell'osmanli, dando separatamente le nozioni indispensabili di arabo e persiano. Per tal modo lo studente acquista una regolare conoscenza dell'organismo originario del turco, senza confonderlo cogli elementi arabi e persiani. La qual cosa sembra tanto più utile in quanto che la conoscenza del turco è necessaria per molti che non sono orientalisti e semitisti, nè possono intraprendere lo studio speciale di quelle due lingue.

Le osservazioni sintattiche tornano a proposito, essendo la sintassi turca così differente da quella delle altre lingue più conosciute. Un saggio bibliografico col nome di « Litteratura ottomanica » novera le principali opere originali turche, non che le grammatiche, i dizionarii e le antologie per lo studio della lingua.

La breve crestomazia contiene testi facili e qualche forma men comune che vi occorre, è dichiarata a pie' di pagina. Con savio consiglio in questa, come nella grammatica araba del prof. Socin, non sono dati in principio della crestomazia i primi quattro capi del Genesi. Anche per altre lingue come il siriaco,

l'etiopico, l'armeno, qualche parabola degli Evangeli sarebbe stata meglio acconcia di quei quattro capi, e ad ogni modo il IV° capitolo per la sua oscurità e difficoltà non era certamente adatto per crestomazie elementari. Nel glossario che dà la spiegazione delle parole tanto in tedesco quanto in francese, come anche nel corso della grammatica, ogni parola turca è trascritta secondo la pronuncia di Costantinopoli.

La bella e nitida edizione accresce pregio a questo manuale che sarà di molta utilità per introdurre allo studio della lingua turca.

IGNAZIO GUIDI.

Lexicon Syriacum auctore HASSANO BAR BAHLULE voces Syriacas graecasque cum glossis syriacis et arabicis complectens, e pluribus codicibus edidit et notulis instruxit Rubens Duval, fasc. I. Parisiis 1888 e Reip. Typogr. (Bouillon et Vieweg, 67 Rue Richelieu) un vol. in 4° di 269 pag.).

Il signor Duval alle molte benemerenze che ha verso gli studi siriaci, ne aggiunge ora una grandissima, coll'edizione intrapresa del Lessico di Bar Bahlûl, di cui il 1° fascicolo ora pubblicato contiene la lettera *âlaph*; presto lo seguirà il 2° fascicolo, ed è sperabile che fra un quattro anni l'edizione sia completa. L'esame dei codici conosciuti di Bar Bahlûl ha permesso di distinguerli in tre diverse famiglie, l'una orientale, la seconda occidentale e la terza mista; con che si è ottenuto un fondamento veramente critico e sicuro dell'edizione. Il Duval promette di ragionare nella prefazione all'edizione completa, sulle fonti di Bar Bahlûl, sui dialetti ecc. e darà gli indici delle parole persiane ecc.; intanto in appendice a questo 1° fascicolo, ci dà la lista delle numerosissime parole greche, che passate nel siriaco, si scrivono in principio con *âlaph*.

Tutti coloro che si occupano di studi siriaci apprezzeranno un'opera così importante e così maestrevolmente condotta com'è questa del Duval, e faranno voti perchè la pubblicazione non sia interrotta. L'edizione è degna della *Imprimerie nationale*; il siriaco è stampato con bei caratteri Estranghelâ di nuova incisione, e che molto ben corrispondono alla scrittura degli antichi codici siriaci.

IGNAZIO GUIDI.

Les origines de l'Eglise d'Edesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits par L. J. Tixeront, Prêtre de S. Sulpice, Professeur au grand séminaire de Lyon. Paris, Maisonneuve, 1888; in 8° di 203 pag.

In questo studio si ragiona dapprima delle origini storiche della chiesa di Edessa, e quindi si tratta a lungo della famosa leggenda del re Abgar, dei vari testi che la contengono e dell'età e valore dei più antichi fra essi. Tutto ciò è dichiarato con ricerche coscienziose e dotte e con sana critica storica, che rendono il libro del Tixeront pregevolissimo. Egli pone il 160-170 almeno come data dell'apparizione dei primi apostoli del cristianesimo in Edessa; facendo quindi risalire a mezzo il II secolo le origini storiche di quella chiesa. Quanto alla leggenda di Abgar i numerosi testi che la narrano risalgono tutti a due fonti: il noto passo di Eusebio, che si servì di un documento siriaco, e la *Doctrina Addaei*. Importava adunque di ben determinare la mutua relazione di queste due fonti e decidere sulla priorità dell'una o dell'altra, tanto più che opposte opinioni su tal soggetto sono state espresse dal Lepsius e dal Zahn. Ora un ingegnoso esame conduce l'Autore alla conclusione che la priorità è in favore del racconto di Eusebio, mentre la *Doctrina Addaei*, si fonda è vero sul documento di cui si è servito Eusebio, ma è un'elaborazione posteriore al Concilio Niceno e della fine del IV secolo o dei primi decenni del V. L'Autore tratta in appendice una leggenda che non ha alcun intimo legame con quella di Abgar; quella cioè dell'invenzione della Croce fatta da Protonice, moglie dell'imperator Claudio. Chiudono il libro i testi greco, siriaco ed arabo della corrispondenza fra G. Cristo ed Abgar.

La dotta e bella opera del Pr. Tixeront è dedicata al Duchesne e sotto ogni riguardo è degna della scuola dell'illustre *membre de l'Istitut*.

Ignazio Guidi.

Muhammedanische Studien von Ignaz Goldziher, 1er Theil, Halle a. S. Max Niemeyer, 1889.

Quest'opera del Dr. Goldziher è senza dubbio uno dei libri più ragguardevoli che recentemente abbian veduto la luce sugli Arabi e la loro civiltà nei primi secoli dell'Islamismo. Con erudizione meravigliosa, l'Autore, da mille luoghi di poeti, di teologi, di storici ecc. ha saputo ricavare ed ordinare delle preziose testimonianze che dichiarano punti rilevanti e in maniera del tutto nuova. Questo genere di ricerche sistematiche, fondato per così dire dal Barone von Kremer, nominatamente colla sua *Kulturgeschichte*, fanno conoscere il vero stato degli animi e le lotte dell'Islam colle tendenze ed i sentimenti propri degli arabi, senza di che la storia di questi, tanto politica quanto letteraria, non è che imperfettamente conosciuta.

Il libro del Goldziher è ricco di tante e così svariate ricerche che non sarebbe possibile tener minutamente proposito del suo contenuto. Dapprincipio si ragiona del contrasto fra le nuove idee morali propugnate dall'Islam, ed i sentimenti alteri ed in parte feroci dei veri Arabi, onde era che la grande massa dei beduini non aveva nè poteva avere per Maometto nè ammirazione nè simpatia. È istruttivo vedere quanta resistenza in tal punto ha trovato l'Islamismo e quanto lenta e parziale è stata la sua vittoria. Non minor resistenza hanno incontrato altri precetti e idee di vera importanza sociale e politica, come quella dell'uguaglianza di tutti nell'Islam, ciò che urtava prima coll'antagonismo fra le tribù, e poi con quello fra Arabi e Persiani ecc. L'Autore discorre in ispecie dell'antagonismo fra gli Ansâr e i Koreisciti, e di quello fra gli Arabi del sud o iemeniti e quelli del nord, gl'inizii del qual ultimo egli riporta alla 2ª metà del primo secolo dell'Egira. Veramente esso era già tanto forte sotto i primi Umaiiadi, che il suo principio sembrerebbe dovesse essere più antico. Altro ostacolo alla dottrina islamitica dell'uguaglianza era la rivalità fra Arabi e Persiani; gli effetti di questa rivalità si fecero largamente sentire anche nel campo letterario, ed i capitoli sugli شعوبية sono in tal riguardo assai importanti.

Alle dissertazioni principali seguono alcune minori, come quella sul vero significato della parola جاهلية sul culto dei morti ecc.

In un libro così pieno di ricerche nuove e originali necessariamente non tutte le opinioni espresse sono di uguale evidenza, nè tutti i giudizi saranno intieramente accettati da tutti. Ma senza dubbio il libro del Goldziher è, come diceva, uno dei più ragguardevoli che siano stati recentemente pubblicati; esso deve esser letto e studiato da chiunque prende interesse per la conoscenza della storia della religione e della coltura degli Arabi, senza di che la loro storia politica non si può comprendere se non a metà. IGNAZIO GUIDI.

Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani etc. studio P. AUGUSTINI CIASCA etc. Vol. II, Roma, Tipografia della Propaganda, 8° gr. di LXXVII e 362 pag.

Con questo 2° vol. si compie l'edizione dei Frammenti Saidici dell'A. T. che si conservano nel Museo Borgiano; è così appagato un vivo desiderio di tutti coloro che coltivano sia gli studii coptici, e sia gli studii critici sul testo dell'Antico Testamento. Per questi ultimi i frammenti Borgiani hanno un'importanza singolare. Delle due grandi e distinte recensioni dell'A. T., il testo ebraico ed i Settanta, il testo della seconda ci è pervenuto in gran parte alterato per l'influenza della recensione esaplare, onde riesce malagevole e spesso impossibile distinguere il genuino testo dei LXX dalle aggiunte origeniane.

I frammenti Saidici, in alcuni libri almeno, rappresentano un testo che non ha subìto l'influenza dell'esaplare; tale è nominatamente il libro di Giobbe che quasi intiero ci è conservato nelle pergamene Borgiane. È chiaro pertanto qual prezioso aiuto si abbia nella versione Saidica per la ricostituzione della primitiva versione dei Settanta.

Al testo dei frammenti Borgiani, l'Autore aggiunge, in nota, il confronto con altre versioni, e tiene ragione altresì dei frammenti Saidici pubblicati da altri editori. Il volume ha in fine

8 tavole in fototipia, che riproducono come saggio paleografico una pagina di altrettanti codici più importanti.

Il Pr. Ciasca che col pubblicare la traduzione araba del *Diatessaron* di Taziano rese un grande servizio alla critica del Nuovo Testamento, uno ugualmente e più grande ne ha reso alla critica dell'Antico coll'edizione dei frammenti Saidici, che nel mēdesimo tempo sono una pubblicazione utilissima al progresso della conoscenza della lingua e della letteratura copta nel suo più antico periodo. IGNAZIO GUIDI.

Chuang Tzù: Mystic, Moralist and Social Reformer translated from the Chinese by HERBERT A. GILES H. B. M's. Consul at Tamsui, London B. Quaritch, 1889.

Sopra il testo di quest'opera e la nuova sua versione inglese curata dall'illustre Giles informerà di proposito nel prossimo fascicolo del *Giornale*, il chiar. prof. Carlo Puini; qui vogliamo soltanto annunciarla.

La versione è preceduta da una introduzione del traduttore e da una nota del Rev. Aubrey Moore: « On the philosophy of the Chaps ». La traduzione occupa 454 pagine in 8° ed è seguita da un indice. Chuang Tzŭ era un filosofo del terzo secolo innanzi all'era volgare, nativo di Meng, umile impiegato contemporaneo dei principi Hùi e Hsüan; la sua erudizione era assai varia, ma la sua dottrina si fondava principalmente su quella di Lao-Tseu, e combatteva la scuola di Confucio. Invitato dal principe Wei ad occupare il posto di primo ministro e tentato con doni, rispose ch'ei non voleva avere la sorte del toro sacrificale che s'adorna, per quindi svenarlo, e preferì rimanere a filosofare nella sua oscura povertà; idealista, come Lao-Tseu, combattè ne' suoi insegnamenti il materialismo confuciano. Non produsse grande effetto sopra i suoi contemporanei, ma lasciò alla posterità un'opera di alta morale, della quale i sinologi ammirano pure i grandi pregi letterari. L'opera di Chuang Tzŭ osserva il Giles, non ci arrivò nella sua integrità. Qualche capitolo è evidentemente spurio, alcuni capitoli furono

interpolati da stracchi imitatori. Il testo, come ora ci sta innanzi, consiste di trentatre capitoli. Essi furono ridotti dai cinquantatre che erano, a quanto pare, nel quarto secolo innanzi Cristo. Una prima traduzione di questo libro, denominato da un imperatore il *sacro canone di Nan-hua* esisteva già una traduzione di Federico Enrico Balfour « The divine Classics of Nan-hua » Shanghai e Londra; il nuovo traduttore, dottissimo della lingua cinese, spaccia il suo predecessore con queste parole: « The knowledge of the Chinese language possessed by the translator was altogether to elementary to justify such an attempt ».

A. D. G.

Ueber den zweiten grammatischen Pârasîprakâça des Krishnadâsa von A. Weber, Berlin 1889, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften.

Alla Corte del Re Akbar fioriva più d'ogni altra lingua la persiana; non è dunque cosa da recar meraviglia che sotto questo gran sovrano si compilassero numerosi lessici e trattati grammaticali della lingua persiana; ma prima che il Weber pubblicasse il primo lessicale *Pârasîprakâça* di Krishnadâsa, ed ora questo secondo grammaticale, s'ignorava che per ordine del re Akbar si fossero compilati in lingua sanscrita de' lessici e delle grammatiche della lingua persiana. La nuova scoperta del prof. Weber è, fuor d'ogni dubbio, interessante, tanto per gli iranisti quanto per gli indianisti. Questi due trattati *ad usum delphini*, ne' quali gli esempi grammaticali mettono spesso in evidenza il nome del re Akbar sono, in ogni modo, curiosi.

Il trattato è al modo di altre grammatiche indiane composto di *sûtra* precettistici, seguiti da commentarii; ma il prof. Weber non ebbe a durar poca fatica nel riordinarli; al dottissimo maestro tuttavia, avvezzo da gran tempo a vincere ogni maniera di difficoltà, l'arduo compito riuscì più agevole dalla lunga pratica ch'egli ha de' codici e della loro frequente confusione, cagionata da ignoranza od incuria di amanuensi. Krishnadâsa ha cercato di modellare sopra lo stile di Pânini, di cui ha

famigliari le regole grammaticali, la sua nuova grammatica; ma pare al Weber che in questo stesso sforzo d'imitazione, ci sia qualche cosa di grottesco che dà aria di una caricatura, senza considerar troppo che a due lingue analoghe ma appartenenti a un diverso periodo storico e ad un popolo diverso, e svoltesi con evoluzione propria e distinta, non poteva convenire, in ogni particolare, la stessa terminologia, tolta di pianta da Pânini e dal Kâtantra. La grammatica di Krishnadâsa è divisa in otto capitoli; incomincia coi numerali; seguono la declinazione, gli avverbi, l'uso dei casi, la composizione, la formazione secondaria delle parole, la coniugazione, la formazione primaria delle parole; un nuovo e strano ordine grammaticale, che, come giustamente osserva il Weber « für den grammatischen Genius des Verfasser ein sehr kümmerliches Zeugniss ablegt ».

A. D. G.

Maestri e scolari nell'India Brahmanica saggio di Girolamo Donati libero docente di sanscrito nell'Istituto di studi superiori in Firenze e conservatore del Museo indiano, Firenze coi tipi dei succ. Le Monniér, 1888.

Un bel saggio di nobili studii, ove la materia sparsa leggendaria intorno alla vita scolastica nell'antica India, gli usi notati nei rituali domestici, i precetti de' codici relativi a quella parte di storia sociale indiana, sono, per la prima volta, diligentemente raccolti e sistematicamente ordinati, con triplice criterio storico, filosofico e giuridico. Il tema era importante; ma la sua stessa ricchezza e la varietà delle fonti ne rendevano difficile ogni trattazione metodica. Il dottor Donati, ricordandosi poi d'essere stato giureconsulto, prima che indianista, mise a profitto le sue conoscenze giuridiche per darci un duplice quadro sinottico delle colpe, secondo la morale e la legge indiana e delle sanzioni e purificazioni. Questa parte, nel lavoro del Donati, è intieramente nuova, gli appartiene in proprio e gli fa onore. L'erudizione si può, con la diligenza, acquistare da tutti; ma il lavoro sintetico, con cui il giovane indianista conchiuse l'eru-

dito suo lavoro rivela un ingegno ben disciplinato alla scienza e capace di cavar buon lume dagli studi ch'egli intraprese con tanto amore e prosegue con tanto zelo ed onore.

A. D. G.

Handbook of Meywar and Guide to its principal objects of interest, by Fateh Lal Mehta. Bombay 1888.

Il giovine intelligente figlio del primo ministro del re di Udaipor, non ha di certo, la pretesa di aver compiuto un gran lavoro, con questo suo libretto; ma egli ha fatto, senza alcun dubbio, opera utilissima ai viaggiatori della pittoresca regione di Udaipor, i quali non hanno tutti alla mano l'*Imperial Gazetteer of India*, il *Gazetteer of Meywar* del capitano Yate, e i due libri del maggior Cole *Notes on Architectural Monuments in Oodeypore* e *Chitor and the Meywar Family* dai quali il giovane futuro ministro, pieno d'amore e d'ardore patriottico pel suo paese, attinse le principali notizie. Il manualetto che abbiamo sotto gli occhi fu composto dal signor Fateh Lal Mehta a richiesta del residente inglese del Meywar colonnello S. B. Miles. Il giovine scrittore ci ha presentato in sole cinquanta pagine un quadro esatto e preciso della stato di Meywar mettendovi tutto ciò che un viaggiatore ordinario può desiderare di sapere. Se egli avesse voluto fare una guida più dotta, l'illustre Kavirâg' Shyamal Das, eruditissimo nella genealogia, nella storia e nell'archeologia del Meywar avrebbe potuto arricchire il suo volumetto di molte maggiori notizie; ma, in tal caso, il volumetto non avrebbe più risposto al suo scopo pratico e popolare.

A. D. G.

Das türkische Sprachmaterial des Codex Comanicus (Cumanicus). **Manuscript der Bibliothek der Marcus — kirche in Venedig.** Nach der Ausgabe des Grafen Kuun (Budapest, 1880) von Dr. W. Radloff [1].

Il lavoro di cui ho riferito il titolo è preceduto da un saggio di grammatica comana, la cui traduzione tedesca sotto il titolo « Zur Sprache der Romanen » si legge in due fascicoli della « Techmer Zeitschrift » (1884-1885). In un altro lavoro « Phonetik der nördlichen Türksprachen » (1882), il Radloff analizza la dottrina dei suoni di un gran numero di dialetti turchi del nord. Il contenuto del codice, dice l'autore, ha un pregio meramente linguistico, per la qual causa lo scopo dell'uso del linguaggio di quello stipite turco, presso il quale missionarii italiani e tedeschi scrivevano i loro glossarii ed i testi comanici, contenenti preghiere, inni, traduzioni bibliche, indovinelli ecc., che leggiamo nel *Codex Cumanicus*. Certo, lo scopo dell'edizione di qualsiasi manoscritto differisce assai da quello del suo uso ad intenti scientifici. Per fare un ritratto fedele d'una lingua, importa in primo luogo la corretta trascrizione dei suoni. Una lingua vivente si trascrive coll'aiuto dell'udito; solo chi ha l'orecchio acuto e fine, può trarne profitto a tal uopo. La trascrizione d'una lingua estinta ha un modo di procedere ben diverso e presenta varie difficoltà, alle quali neppur la tradizione e le annotazioni dei grammatici possono in tutto rimediare, a cagione di che le controversie sorte in riguardo alla pronunzia del latino e dell'antico greco, per più riguardi rimangono tuttora indecise. I suoni della lingua codice non può essere altro, che di descrivere fedelmente il comanica furono determinati dal Radloff, eminente e precipuo conoscitore dei dialetti turchi del nord, coll'aiuto delle diverse trascrizioni dello stesso suono adoperate nel « Codex Cumani-

---

[1] Pubblicato nei *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, VIIe série, tome XXXV, n. 6. La traduzione tedesca si pubblicò nell'anno 1887.

cus » e della pronunzia di que' dialetti turchi ancora viventi, ai quali il linguaggio comanico si attacca più strettamente per i legami d'una stretta parentela. Se l'editore del « Cod. Cuman. », avesse intrapreso la trascrizione delle parole comaniche, non avrebbe mai potuto raggiungere il suo intento a motivo della mancanza della cognizione de'tanti dialetti turchi che formano l'erudizione esemplare del Radloff. In ogni caso, le diverse note del medesimo suono fatte dalla mano di mercanti provenienti dall'Italia settentrionale e di missionarii tedeschi originarii d'un paese limitrofo al Reno ed adattate alla loro maniera particolare di scrivere e di pronunziare la lettera scritta, hanno molto giovato al Radloff, come egli stesso lo dice nell'arduo compito della trascrizione. Principiamo col vocalismo. Le vocali *a, o, u,* si scrivono nel codice come si pronunziano, ma invece delle vocali palatali *ö, ü* singolarmente nella parte del codice scritta dagli italiani, si adoperano *o, u.* Per rispetto all'uso delle vocali *o, ö* ed *u, ü* il dialetto comanico conviene coll'altaico, kirgizico e col dialetto della Krimea, perciò nel comanico quella transizione dell'*o, ö* in *u, ü* e dell'*u, ü* in *o, ö* che si vede nel dialetto di Kazan, non ha avuto luogo, p. e. coman. *kös*, leg. *köz* « occhio » = als. *köz*, kirg. *köz*, kr. *göz*, — kaz. *küz*. Lo stesso osserviamo per rispetto al coman. *ä* (usato con *e, a*), al quale nel dialetto kazanico corrisponde un *i*, p. e. *sen* « tu » = alt. kr. *sän*, kirg. *sen*. — kaz *sin*. Anche nel comanico si presentano due *i*, l'una altisonante, l'altra cupa; quella si scrive sempre con *i* (*y*), questa ora con *i* (*y*), ora con *e*; p. e. *kiz*, *chez*. Le vocali *o, ö* occorrono solamente nella sillaba tematica e l'attrazione labiale delle vocali *o, ö, u, ü* si fa risentire ordinariamente sino alla seconda, qualchevolta sino alla terza sillaba, più sovente nel vocalismo delle sillabe chiuse, che in quello delle aperte, di maniera che la seguente vocale cosiddetta lieve si proferisce non *ï, i,* ma *u, ü* [1]. Il Budenz in ciò non va d'accordo col Radloff, poichè egli esclude *ou, öu* dal numero dei dittonghi; nella glossa *öürän* « imparare » l'*öu* certo non

[1] Veggasi per tutto questo la notizia del ch. Budenz concernente il libro del Radloff, pubblicata nel *Nyelvt. Közl.*, vol. XXV, fasc. I, pag. 74, 75.

si può leggere altrimenti, da quel che è scritto, poichè anche negli altri dialetti turchi osserviamo la stessa *ö*, p. es. osman. *ögren*, kaz. *öjrän*, jak. *üorän* (la seconda parte del dittongo offre l'indebolimento della gutturale). Qualche dittongo, il R. nel suo lavoro precedente nota con una vocale lunga, p. e. *ūl* « figlio » invece d'*oul*, che nel libro, del quale ci occupiamo, trascrive in un modo consentaneo al codice: оул, p. e. оул бiлä *oul bile*, pag. 13. Il Budenz giustamente osserva, che anche *beik* « grande » si deve leggere *beik* e non *bïk*, poichè quella glossa in tutto il codice non si scrive altrimenti che 1. *beik*, 2. *beyk*, 3. *beyik*; cf. osman. بويوك. Le consonanti della lingua comana il Radloff enumera nell'ordine seguente: q, k, t, p, s, š, c | γ, g, d, b, z, š | m, n, ñ, r, (ł) l | w, j; in qualche parola esotica: χ (h), f. La differenza fra le due sibilanti *s* e *š* si vede più nella parte scritta dai Tedeschi, che in quella scritta dagli Italiani, a cagione di che anche Radloff conviene coll'editore del codice, supponendo che lo scrittore italiano sia originario dell'Italia settentrionale. Il Radloff trascrive la *c* (є) del codice con *ts* (ц), e non con *č*, come l'editore l'ha segnato, poichè 1° la *z* con la quale lo scrittore italiano in un numero non piccolo di parole trascrive quel suono, secondo il R. non esprime *tš*, ma *ds* (*z*), p. es.: « zappa » ecc. 2° il *ci, ce* non manca alla lingua italiana ed in questa composizione la *c* si pronunzia come il tedesco *tsch*. Anche lo scrittore tedesco fa uso del segno є oltre la rappresentazione *z*. Il Radloff osserva che qualche dialetto turco, specialmente il dialetto dei Tartari di Tobolsk (Irtiš), Baraba e Čolim e quello dei Tartari così detti *Miser* (nei governi di Saratov, Pensa, Simbirsk e Novgorod) proferisce *ts* invece di *tš*. La parola بچق o بچق « coltello », che sta scritta nel codice *bicac*, *bičak*, *biček*, si scrivé nel ǵagataj بيچاق, nell'altaico пычак, nel kirgizico пшак, nel kazanico пычак; quella stessa parola del dialetto comanico, il Radloff trascrive con быщак, cioè segna il *c* coman. con щ, il quale nella scrittura russa ha il valore di š, p. e. Щáрикъ *šarik*, « palletta ». In altre parole, come l'abbiamo veduto, lo stesso Radloff trascrive la *c* (*z*, є) coman. con ц, p. es.: нäцä

« guanto », il quale suono nel russo esprime la *z* tedesca, cioè царь *tsar* « re ». Dunque il ch. autore trascrive lo stesso suono coman. in due diversi modi, cioè 1° con *š*, 2° con *tz* (poichè la ц russa, per quanto io sappia, denota *ts*, cioè la *z* tedesca, la *cz* ungherese) ed appoggia la sua opinione, come l'abbiamo veduto, sopra due argomenti tolti alla fonologia della lingua italiana. Facciamo un' ὕστερον πρότερον, ed esaminiamo il secondo argomento prima d'ogni altra cosa. Lo scrittore italiano non avrebbe potuto rappresentare la *č* coman. con un semplice *c*, poichè questa lettera, quando trovasi innanzi alle vocali *a, o, u* esprime *k* e non lo schiacciamento dentale, ma lo stesso scrittore non avrebbe neppur potuto effettuare una giusta trascrizione per mezzo delle sillabe *ce* o *ci*, poichè p. e. la parola comanica *čak* « tempo » trascritta *ceak* si pronuncierebbe *tšeak* e non *tšak*. Perciò gli scrittori italiani oltre al segno diacritico ϵ inventato da essi denotavano il sopraddetto suono comanico con *z*; e qui siamo giunti al secondo argomento del Radloff. Gli scrittori italiani del codice coman., come crediamo di averlo provato nei prolegomeni della nostra edizione, erano genovesi. Nelle poesie del secolo XIII., come il dotto sovrintendente degli Archivii Liguri *Cornelio Desimoni*, mi scrive, i Genovesi usavano la *z* in luogo della *c* seguito da un' *e* od *i* p. e. *zercá* « cercare », cf. *zo* = *ciò*, ma si trova ivi anche letteralmente e all'antica, p. e. *cel* « cielo », *certezza* « certezza ». Del resto nei monumenti letterarii dei Genovesi nei secoli XIII-XIV, come l'eminente glottologo Ugo Schuchardt m'informa, il suono *tš* il più sovente si denota con *zh*. I Genovesi, scrive Dante nel suo libro *De vulg. eloquio*, proferiscono la *z* « non sine multa rigiditate ». La *h* si usò anche nella dettatura medioevale degli Ungheresi come segno del rinforzamento, p. es. *Chaak* = *Caachk* nei diplomi latini del XIV sec. I dialetti dell' alta Italia ammolliscono la pronunzia della *c*, e già per questa ragione gli scrittori italiani del codice comanico risentivano il bisogno d'un segno speciale per denotare il suono coman. *č*. — La *j* iniziale, come anche l'editore del cod. coman. osservò, in parecchie parole comincia ad assibilarsi, siccome nei dialetti del Volga e dell' Irtiš. Il Radloff, l'eminente cono-

scitore di tutti questi dialetti, ritiene il dialetto comanico il parente prossimo della lingua dei *Miser* tartari, rappresentando in qualche punto, come p. es. per rispetto al vocalismo, la sua fase più antica.

Il Radloff principia il suo libro del quale ci occupiamo, dopo la breve introduzione che abbiamo già menzionata, colla trascrizione e traduzione degli indovinelli del cod. comanico. L'editore del codice ha pure tentato l'interpretazione di que'brevi testi, ma si accorse subito delle gravi difficoltà, che una tale impresa offre a quello che è privo di tutti quelli amminicoli, che la conoscenza degli indovinelli degli altri popoli dello stipite turco può solo suggerire. Il Radloff, esimio conoscitore dei dialetti, delle tradizioni popolari e della letteratura di quei popoli, palesò il significato d'una parte dei testi e sciolse l'enigma. Ma egli stesso, per propria confessione, non ha potuto mettere in luce tutti gli indovinelli che il codice racchiude. Qui ripeto ciò che ho detto nell'edizione del codice, che una lettura e spiegazione più felice della mia senza dubbio faciliterà l'interpretazione dei testi. Lo scrittore sembra aver commesso non pochi sbagli nelle note relative a que'testi, il cui significato più d'una volta fraintese. L'interpretazione di Radloff del 2º enigma non riesce chiara, non ostante la nota concernente la parola кына; l'editore del codice ha letto *Kïnadir* « canapa », cf. l'ungh. *Kender*. L'8º enigma il Radloff legge ed interpreta ottimamente in tal modo:

Ап ак кӧті jабулы
алтын башы чокмарлы
Ол тырна дыр.

Sein weisser Hintern hat eine Decke,
Sein goldner Kopf einen Knittel.
Der Kranich.

Qui il Radloff annota, che quest'indovinello è conosciuto tuttora in qualche parte della Russia orientale. La soluzione dell'enigma *Rislamis* ecc. (il 13º enigma del codice), cioè la parola *Kant jav* il Radloff legge e trascrive Канцыҡа « correggia » (*Riemen hinter dem Sattel*). Se egli ha bene letto la parola

in questione, la sua traduzione certo può contentare ognuno, ma la forma *kanî jav* differisce assai da канцыҕа.

L'enigma 21°

čapčačik ustňda čapčačik
Ol hamis dir

il Radloff trascrive e traduce in tal modo:

Цапцацык устундä цапцацык.
Ол камыш дыр.

Auf einer Quaste ist eine Quaste.
Das Rohr.

Il 22° enigma il Radloff trascrive e traduce ottimamente così:

Јазыда јаны кäлін јаҕынадыр.
Ол камыш башы.

In der Ebene dreht sich eine junge Braut
Die Schilfblume.

Del 23°, 24°, 25°, 27° enigma si può dire lo stesso; nei due primi il Radloff ha bene tradotto *jaz* con « pianura », *javli* con « pingue » e *kirpi* con « riccio ».

Alla traduzione del 25° enigma

ičer jer jnina kirer.
Ol bičak dir:
Es isst und trinkt, und kricht in seine Höhle
Das Messer.

Il Radloff aggiunge la seguente nota: « Die türkischen Nomaden tragen am Gurte stets eine hölzerne Scheide, in der ein etwa 3-5 Zoll langes Messer steckt. Setzen sie sich zum Essen, so zieht jeder sein eigenes Messer aus der Scheide und steckt, nachdem er gegessen und getrunken hat, das Messer wieder in seine Scheide. Diese Messer-Schneide wird hier durch 'in seine Höhle' bezeichnet ». Anche la traduzione fatta dal

Radloff del 27° enigma è tanto chiara che non si può mettere in dubbio. Ecco l'enigma tradotto dal Radloff:

Curùsis buz teser
Ol koy bogu.
Ohne Borer macht es Löcher in's Eis.
Der Schafmist.

Il 31° e 32° enigma trascrive ed interpreta giustamente:

Аузу артын сокуп öпур.
Ол iт тыр.

La soluzione dell'indovinello

tap artida karp

cioè la parola *esik*, il Radloff ha tradotto giustamente con « porta » (äшiк).

Il 39° enigma:

abzù aćsà öpkani korunir
Ol esik aćsa ot korùgà dir.

il Radloff ottimamente traduce in tal modo:

Oeffnest du seinen Mund, so ist seine
Lunge zu sehen.
d. h. oeffnest du die Thür, so ist
das Feuer zu sehen.

Egli a questa sua traduzione annota: « In der Iurte ist der Thür gegenüber die Feuerstelle, sobald man also die Thür aufhebt, sieht man die brennenden, rothen Flammen mitten in der dunklen Iurte ».

Il Radloff prima d'intraprendere il principale compito del suo lavoro osserva, che fra i dialetti del Kipćak, il comanico s'avvicina maggiormente ai dialetti del Wolga e palesa una fase più antica del ramo occidentale delle lingue turche. Il Radloff si persuase, occupandosi dei dialetti della Crimea, che la lingua comana continuò a vivere lungamente fra i Tartari di quel paese, particolarmente presso i Tartari così detti *Ka-*

raim, i quali solamente nei tempi posteriori si mescolavano insieme, per rispetto al linguaggio, coi Tartari stabiliti colà più tardi. Ciò dimostrano le antiche traduzioni bibliche dei Karaim, nelle quali troviamo un'abbondante materiale della lingua comana. Dai Karaim, emigrati dalla Crimea nel secolo XV in Volinia ed in Lituania, quel dialetto si mantenne intatto e si sviluppò nella sua sostanzialità. Il Radloff si occupa da qualche tempo dei dialetti Karaim, e considera questo lavoro come la continuazione del suo presente libro. Il contenuto del libro di Radloff è il seguente:

(Sarà continuato).

Conte GÈZA KUUN.

Vergleichendes Wörterbüch der Finnisch-Ugrischen Sprachen von Dr. O. DONNER ecc. III. Stelsingfors, 1888.

La glottologia finno-ugrica può rallegrarsi di possedere due vocabolarii comparativi cospicui e pregevoli, come quelli di Giuseppe Budenz e di Ottone Donner. Ambedue si sono iniziati con lo studio del sanscrito al metodo delle indagini etimologiche, e se prendiamo in considerazione, che Ottone Böhtlingk, autore dell'opera lessico-grammaticale « Sopra la Lingua dei Jakuti », è uno dei più profondi conoscitori del sanscrito, attribuiremo una grande importanza all'influenza dello studio del sanscrito sullo sviluppo della glottologia altaica. Dalla pubblicazione del saggio « Sulla famiglia linguistica altaica o finnotartara » (Berlino, 1849) di Guglielmo Schott sino al III fascicolo del vocabolario comparativo di Donner, grandi lavori furono compiuti nel campo degli studii finno-ugrici, prima di tutto lo studio accurato di tante lingue e dialetti appartenenti ai due

rami principali del tronco finno-ugrico, l'analisi minuta delle loro forme e lo studio comparativo di quel ricco materiale glottologico. L'analisi della parola, che ci palesa la sua radice e ci manifesta la sua nozione originale, si fa con l'esame delle forme analoghe. Lo studio comparativo delle forme analoghe delle lingue affini completa e verifica quello delle analogie di ciascuna lingua della stessa famiglia. — Il primo fascicolo del vocabolario del Donner fu pubblicato nell'anno 1874 e contiene su pagine 192 venticinque radici coll'iniziale *k*, tre coll'iniziale *j*, dodici coll'iniz. *t*, e nove coll'iniz. *s*. Il secondo fascicolo è comparso nell'anno 1876; esso contiene su pagine 159 quattordici radici coll'iniziale *s*. Il terzo, ch'annunciamo, è comparso per ragioni diverse dodici anni dopo la pubblicazione del secondo, e contiene su pagine 202 le radici colle iniziali *n*, *r*, *l*; in questo frattempo il Budenz condusse a termine il suo vocabolario « Magyar-Ugor összehasonlító szótár » il cui ultimo fascicolo apparve nell'anno 1881. Le « forme originarie » ugriche del Budenz convengono per lo più colle radici del Donner, ma poichè D. prende in considerazione tutti i cambiamenti possibili delle consonanti della radice e tutte le transizioni successive d'una nozione all'altra, e poichè egli elimina ogni elemento derivativo e corroborativo da essa, talora più d'una « forma originaria » del Budenz corrisponde ad una radice del vocabolario di Donner, p. e. alla radice *nak* « ammirare », « addormentare » ecc. corrispondono presso il B. le forme *n„g* « quiescere », « cessare », *ń„g* « moveri », « currere », e *n;;g* « legare ». La radice *nak* ha sec. D. le seguenti varianti:

1. Forme d'indebolimento e di cambio:

ńak, *nok*, *ńok*, *nuk*, *ńuk*, *nŭk*, *ńŭk*, *nŏk*, *năk*, *nek*, *nik*.
nag, *ńag*, *nog*, *ńog*, *nug*, *ńug*, *nŭg*, *năg*, *neg*.
nav, *nau*, *ńav*, *nov*, *nou*, *ńov*, *ńou*, *nuv*, *ńuv*, *ńŭv*, *năv*, *nev*, *neu*, *ńeu*, *niv*, *ńiv*.
nah, *ńahk*, *noh*, *nuh*, *nŭh*, *nŏhk*.
nai, *ńai*, *noi*, *nui*, *ńui*, *năi*, *nei*, *nŏi*.
no, *nu*, *ńu*, *nă*, *ńă*, *nŏ*, *ńŏ*, *nŭ*, *ńŭ*, *ne*, *ńe*, *ńi*.

2. Forme di rinforzamento:

nuok, *nauk*, *nouk*, *nūk*, *nū̄k*, *nūök*, *noik*.
nuig, *ńoig*, *nuoj*, *noaj*, *ńuov*.

Ad ogni radice il D. adduce tutte le sue varianti. Qualche volta riesce assai difficile anche a conoscitori tanto profondi delle lingue finno-ugriche, come il Budenz e il Donner, di distinguere l'elemento derivativo dal corroborativo della radice; così si può domandare col Donner (pag. 160-166) se *ṅk*, *ik*, *uk* nel mezzo della parola sia un elemento radicale o derivativo nello stesso tempo, cioè se la *k* finale deve essere considerata come suffisso o no? Il Budenz prende la *k* per suffisso ed attribuisce la sola *n*, *i*, *u*, *h* alla radice; il Donner al contrario ritiene, che la *k* è il più sovente propria alla radice, la quale si rinforza in *ṅk* ecc. Un tal rinforzamento si opera nelle radici delle lingue finno-ugriche sotto l'influenza dell'accento più forte della sillaba radicale. Nelle lingue indoeuropee e semitiche tali rinforzamenti fonetici esprimono le diverse funzioni grammaticali della parola.

Conte Géza Kuun.

Handbook of Chinese Buddhism, being a sanscrit-chinese Dictionary, with Vocabularies of Buddhist Terms in Pali, Singhalese, Siamese, Burmese, Tibetan, Mongolian and Japanese by Ernest G. Eitel M. A., Ph. D. (Tübing) Inspector of Schools, Hongkong. Second edition revised and enlarged. Hongkong: Lane, Crawford et Co. 1888.

Raccogliamo dal *Chinese Recorder* dell'Agosto 1888 e comunichiamo ai lettori colla certezza di far cosa grata agli studiosi del Buddhismo, la notizia che è venuta in luce la seconda edizione del *Manuale del Buddhismo cinese* del dottor Eitel.

È noto che la prima edizione era da gran tempo esaurita e che era difficile, anzi rarissimo il procurarsene una copia anche a caro prezzo. « Dopo un intervallo di oltre quindici

anni, dice lo stesso Autore nella prefazione, gli editori mi invitarono a fare una nuova edizione per soddisfare le continue richieste. I 1547 articoli della prima edizione, sono stati riportati tutti in questa seconda, ma in modo più conciso ed anche più corretto, per permettere l'aggiunta di altri 577 articoli nuovi; cosicchè la mole dell'opera è rimasta la stessa ».

Il desiderio però, di non aumentare il volume, ha fatto togliere l'indice cinese che era tanto utile per la ricerca degli articoli, ponendo in sua vece un vocabolario giapponese il quale certamente sarà visto con piacere da chi si occupa del Buddhismo nell'Impero del Sole Levante. Ma non v'ha dubbio altresì, che Sinologi e Yamatologi avrebber preferito che l'economia del lavoro ottenuta con questa soppressione non avesse nociuto alla economia di tempo per loro nell'adoperare l'utile manuale del dottor Eitel.

Lodovico Nocentini.

Tḥ. Houtsma : **Recueil de textes relatifs à l'Histoire des Seljoucides.** Leiden, Brill. — Vol. I, *Histoire des Seljoucides du Kermân par Muhammed Ibrahim.* Texte persan ..... publié d'après le ms. de Berlin. 1886 (XXVII, 211, 8°). Vol. II, *Histoire des Seljoucides de l'Irâq par al Bondâri d'après Imâd ed-din el Kâtib el Isfahâni.* Texte arabe publié d'après les mss. d'Oxford et de Paris. 1889. (L, 314, 8°).

L'importanza massima di tali pubblicazioni risulta manifestissima, quando solo si consideri come per la storia di tale dinastia de' Selgiucidi fossimo finora limitati a fonti secondarie, quali Ibn al Aṯir, Mirḫond, e di opere speciali, contemporanee nulla si conoscesse (se si eccettui forse quel noto opuscoletto تاريخ گزيده di Hamdallâh Mustaufî, fatto conoscere dal Defrémery, (*Journal As.* 1848). La storia che finora tutto riassumeva quanto di più esatto conosceasi intorno alle varie dinastie de' Selgiucidi, era l'*Histoire des Huns* del De Guignes da

cui il Gibbon prese le sue citazioni. La critica moderna, che volle sostituito Ibn al Aṯîr ad Abû'lfidâ, e fece pubblicare Ṭabarî, non potea accontentarsi di tale condizione; ed ecco infatti le pubblicazioni dell'Houtsma.

Quanto al I° Vol., le fonti della cronaca, compilata sul principio del XVII sec., sono autentiche ed antichissime, spesso trascritte verbalmente. Dell'autore, che sempre mostra grande interesse per la sua patria, finora poco si sa; da pag. 11 del testo risulta vivesse ancora nel 1616. Lo stile fiorito ed elegantissimo puossi ancora dire castigato, quando si confronti colla capricciosa ampollosità di Wassâf o d'altre opere persiane moderne.

Il II° Vol. della raccolta illustra la storia del più importante dei regni appartenenti a Selgiucidi. Il famoso retore, autore dell'*Antologia poetica* e della *Storia di Saladino* ultimamente pubblicata dal Landberg, 'Imâd ad-Dîn, compose la sua storia prendendo a base quella persiana, non giunta fino a noi, di Anušarvân bin Ḫâlid intitolata فتور زمان الصدور وصدور زمان الفتور (Hâgî Ḫalfa IV, 387, ed. Flügel) che spesso completa con notizie ricavate da suo zio 'Azîz, già alto funzionario dello Stato e molto addentro nella vita politica. L'avere l'Houtsma pubblicato non il testo ma la riduzione fatta da Al Bundarî si approva pienamente, quando si rifletta avere questi eliminato solo la parte puramente rettorica, nulla di sostanziale, e inoltre esistere di tale compilazione due codici eccellenti, mentre che dell'opera primitiva solo possediamo un manoscritto, per di più recente.

Se intorno alla fondazione e sviluppo dell'impero Selgiucide forse più abbondanti ragguagli si ricavano da altri storici come Ibn al Aṯîr, nessuna opera credo possa meglio iniziare alla cognizione di vita intima di quei tempi.

Desiderando pertanto il dotto Houtsma che la maggior parte de' cultori di scienze storiche potesse approfittare in qualche modo di tali nuove fonti importantissime, ha pubblicato nella *Zeitschrift der D. M. G.* XXXIX, 362, sgg. uno studio riassuntivo del I° dei due volumi, e del II° diede notizie utilissime nella prefazione dell'opera stessa. — Il III° vol., che tratterà

della *Storia dei Selgiucidi d'Asia Minore*, sarà certamente di non minore interesse, ed è a sperarsi vivamente che venga a portare qualche luce su alcuni punti ancora tanto dubbi ed oscuri, come, ad esempio, intorno alla dinastia di Danišmend, sì poco conosciuta, nonostante i valorosi studi di Mordtmann, Schlumberger, Sallet.

LUIGI BONELLI.

MICHELE AMARI

Colpito da morte improvvisa, il 16 Luglio 1889, nell'Istituto di Studii Superiori di Firenze, cessava di vivere il Senatore Professore Michele Amari Presidente Onorario della Società Asiatica Italiana. Riserbando ad altro momento il commemorarlo, ci limitiamo a dar qui l'annunzio dolorosissimo, ed a riferire le parole che il Prof. Lasinio (il quale, per incarico telegraficamente ricevuto dal Presidente effettivo Conte Prof. De Gubernatis lontano da Firenze, rappresentò la Società Asiatica) pronunziò nell'Istituto di Studii Superiori innanzi la salma dell'Amari, il giorno 18 Luglio, in cui venne fatto il trasporto dei resti mortali dell'illustre Uomo al Cimitero delle Porte Sante, donde saranno trasferiti a Palermo.

Ecco le parole del Prof. Lasinio:

In nome della Società Asiatica Italiana dò l'ultimo addio al nostro venerato ed amato Presidente Onorario Michele Amari, a questo dottissimo orientalista, a questo insigne autore di opere che certo vivranno, sebbene egli più non possa, pur troppo, aggiungere altri titoli di benemerenza ai tanti che ebbe verso i comuni studii e verso la repubblica letteraria. Studiò l'Arabo per farsene chiave ad aprire tesori inesplorati o male esplorati prima di lui, da cui avrebbe cavato profitto in servigio della storia della sua Sicilia, e, in generale, della nostra Italia, ma quantunque non avesse uno scopo puramente e direttamente filologico e linguistico, seppe acquistarne tale perizia

che giunse a farsi meritamente un nome europeo anche come arabista, dando prova della sua valentia in molti testi arabici criticamente messi in luce, nelle belle versioni di prose e poesie arabiche, nelle altre numerose e pregevolissime pubblicazioni, e dalla cattedra che tenne per più anni nel nostro Istituto Superiore (dove chi ci avrebbe mai detto che ci sarebbe stato rapito, e così repentinamente?) insegnando lingua e letteratura araba con abilità somma e buon frutto, perchè formò valenti discepoli, degni continuatori dell'opera del Maestro. Sebbene consacratosi al solo studio dell'Arabo, egli, oltre al seguire i progressi della particolare disciplina da lui professata, ebbe in pregio e bramò fiorenti tutti gli altri studii orientali, e, meco parlando, più volte riconobbe la grande utilità che dalla singlossi semitica ridonda alla cognizione glottologica e filologica di una delle lingue della famiglia. Il suo zelo per la diffusione dell'orientalismo fu sempre caldissimo; egli procacciò che in ogni occorrenza, anche nel campo degli studi orientali, in casa e fuori, fosse tenuto alto il nome italiano; incitò gli studiosi al lavoro; fece che fossero conosciuti e premiati; degnamente fu a capo di società e congressi orientali.

Per la profonda commozione dell'animo temo non aver saputo trovare le parole accóncie ad asprimere i pensieri della mente, i sensi del cuore avanti all'esanime spoglia dell'illustre collega Michele Amari, che ricorderò ed amerò sempre, avendomi egli onorato di costante benevolenza ed affezione per lunghi anni da che lo conobbi; ma, nel modo che per me si poteva migliore, venni qui a compiere il mestissimo ufficio di porgere il riverente omaggio della Società Asiatica Italiana al suo Presidente Onorario.

INDICE

La Società Asiatica Italiana.

Museo Indiano.

Memorie.

Bibliografia.

N.C.